

Die Bestimmung des Menschen bei Schelling

Versuch einer Rekonstruktion der philosophischen
Anthropologie zwischen 1804-1810

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von

Kuangrong Wang

aus

Jiangsu, China

Bonn 2025

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Bert Heinrichs, Institut für Philosophie (Vorsitzender)

Prof. Dr. Christoph Horn, Institut für Philosophie (Betreuer und Gutachter)

Senior Prof. Dr. Dieter Sturma, Institut für Philosophie (Gutachter)

Prof. Dr. Rainer Schäfer, Institut für Philosophie (weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 1. Dez. 2025

Danksagung

Mit dieser Dissertation findet meine lange Studienzeit in Deutschland bald ihren Abschluss. An dieser Stelle möchte ich allen, die mich auf diesem Weg unterstützt haben, meinen aufrichtigen Dank aussprechen.

Mein besonderer Dank gilt zuallererst meinem Doktorvater sowie meinem früheren Masterbetreuer Herrn Prof. Dr. Christoph Horn. Während der vergangenen acht Jahre hat er mich in jeder Hinsicht menschlich unterstützt. Seine Seminare und Kolloquien sowie unsere Gespräche haben mir viele wertvolle Anregungen gegeben. Ebenso bin ich dankbar für seine Geduld und Ermutigung. Ohne ihn wäre mein gesamter Weg in der Philosophie unmöglich gewesen.

Ebenso möchte ich mich bei Prof. Dr. Rainer Schäfer und Prof. Dr. Michael Forster herzlich bedanken. Von ihren Seminaren zu Hegel, Fichte, der deutschen Romantik sowie zu Herder habe ich viel gelernt.

Herrn Prof. Dr. Dieter Sturma gilt mein herzlicher Dank für die Übernahme des Zweitgutachtens. Zudem danke ich ihm für die Materialien und Hinweise, die er mir im Zusammenhang mit meiner Dissertation zur Verfügung gestellt hat.

Mein besonderer Dank gilt Claas Lüttgens für das äußerst sorgfältige Korrekturlesen sowie für seine ausführlichen Anmerkungen. Ebenso danke ich Keqi Chen, der bei der Formatierung der Dissertation viel Mühe aufgewendet hat.

Ebenso möchte ich den Freundinnen und Freunden danken, die mich während meines Studiums begleitet haben. Dazu zählen Asihan, Annamaria Pacilio, Eungjeong Kim, Eric Lam, Javier Fuentes, Linqing Shi, Leonard Ip, Shangrong Li und Yan Jin. Die intellektuelle Gemeinschaft und Freundschaft sind mir von großer Bedeutung.

Ich danke meinem Mann Dr. Ian Gleason für alles, was er für mich getan hat, insbesondere für seine Begleitung und Unterstützung in schwierigen Zeiten. Er ist mein bester Freund und zugleich der beste Lebensgefährte.

Mein herzlicher Dank gilt auch Hui Hui in meiner Heimat. Seit über zwanzig Jahren ist sie die wichtigste Freundin in meinem Leben. Ich danke ihr von Herzen für ihre vielfältige Unterstützung.

Abschließend möchte ich meinem Vater Xiaodong Wang und meiner Mutter Yan Liu danken. Sie haben mir all die bedingungslose Liebe gegeben. Seit vielen Jahren ermutigen sie mich, meinem Weg treu zu bleiben. Sie haben mich dabei sowohl finanziell als auch emotional

unterstützt. Sie sind die Menschen, die ich zutiefst liebe und achte.

Es ist ein großes Glück für mich, ihre Tochter zu sein. Ihnen möchte ich diese Arbeit widmen.

Kuangrong Wang

Bonn, Dez. 2025

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Krise als Chance: Schelling zwischen Idealismus und der philosophischen Anthropologie	1
Leitmotiv: Die Bedrohung des Nichtseins und die grundlegende der Fragestellung	1
Die philosophische Anthropologie in der Moderne und im deutschen Idealismus	5
Die Bestimmungsfrage: „Ein Thema der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland“	8
Über die Einteilung von Schellings Denkphasen	9
Stand der Forschung	12
Thesen dieser Arbeit und die Gliederung	14
1. Der Mensch als das negative Sein: Der individuelle Mensch als Scheinleben in Bezug auf das Absolute (1804–1806)	17
1.1. Die Abkunft des Endlichen in einer Identitätsphilosophie: Eine klassische Aporie	17
1.2. Die Idee des Absoluten: die metaphysische Grundlegung für die Bestimmung des Menschen (1804)	20
1.2.1. Das Absolute braucht keinen Anderen: Kritik an der reflexiven Theorie des Absoluten (1804)	23
1.2.2. Die Selbsterkenntnis des Absoluten und die intellektuelle Anschauung als Voraussetzung der Differenzierung	25
1.3. Der Übergang von dem Absoluten zu dem Endlichen	29
1.3.1. Die Deduktion der Realität des Absoluten und die zeitliche Nichtigkeit	29
1.3.2. Der Mensch als Scheinleben und ein relatives Nichtsein	34
Zusatz: Die Visualisierung des Bildes des Universums in Philosophie und Religion (1804)	38
Exkurs: Von der Abkunft der Mannigfaltigkeit in der Metaphysik des Einen bei Fichte (1806): Ein Vergleich mit Schelling	39
1.4. Die Verschärfung der Aporie von Identitätsphilosophie im Jahr 1806 und deren notwendige Selbstvermittlung: Der Mensch als negatives Sein	45
2. Die Bestimmung des Menschen in der Freiheitsschrift (1809)	51
2.1. Der anthropologische Ansatz und die metaphysische Anthropologie in Schellings	

Philosophie (1809)	51
2.2. Der Pantheismusstreit und der Überwindungsversuch der Identitätsphilosophie als ein abgeschlossenes System: Das positive Sein des Menschen als der Ausgangspunkt	58
2.2.1. Einleitung	58
2.2.2. Der Pantheismusstreit, Pantheismusbegriff und Systementwurf	60
2.2.3. Die Identitätsphilosophie und der Pantheismus: Ist die Identitätsphilosophie (1804) dem Pantheismus zuzuordnen?	65
2.2.4. Freiheit, Geschichtlichkeit und das positive Sein als Ausgangspunkt des anthropologischen Ansatzes	71
2.3. Die systematische Konstruktion der Anthropologie: „Das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne Tat“	73
2.3.1. Die formelle Freiheit als Autonomie und die reale Freiheit als Vermögen zum Bösen	74
2.3.2. Der ontologische Überwindungs- und Vollendungsversuch der Identitätsphilosophie: Grund der Existenz und das Existierende	77
2.3.3. „Wollen als Ursein“: Die Verlagerung der höchsten Instanz von der Vernunft auf den Willen	81
2.3.4. Die Geburt des Menschen als ein seelischer Organismus	85
2.3.5. Die Trennbarkeit der Prinzipien und die Selbstheit im Menschen	88
2.3.6. Die aktivierte Selbstheit im menschlichen Geist und das Böse als geistige Positivität	90
2.3.7. Die Individualisierung des Menschen	92
2.3.8. Die Angst des Lebens und die Melancholie im Menschen als Gattung	97
2.3.9. Der Mensch als Intelligibles und seine Zurechnungsfähigkeit	99
2.3.10. Der Mensch als Person: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“	101
Schluss	106
Zusatz: Das anthropologische Bild bei Schelling (1809)	108
2.4. Die Bestimmung des Menschen und seine Sonderstellung im Universum in der Freiheitsschrift (1809): „Nur der Mensch ist im Gott“	109
2.4.1. Einleitung	109
2.4.2. Die Sonderstellung des Menschen im Universum: Zentralität und Exzentrizität	110
2.4.3. Die dreifache dialektische Bewegung zwischen Zentrum und Peripherie: Die Erlösung ist eine menschliche Selbsterlösung	113
2.4.4. Der Mensch in der Geschichte: Die zwei Schöpfungen und die drei Zeitalter	115
2.4.5. Die Menschwerdung des Gottes: Das anthropologische Schema bei der Erklärung der Wirklichkeit des Bösen	117
2.4.6. Die Endabsicht der Menschengeburt und der Sinn des Lebens	119
2.4.7. Der Mensch und Tod, Liebe, Sittlichkeit und die ursprüngliche Weisheit	121
Zwischenbetrachtung	123
3. Der Mensch zwischen Natur und Geist: Die Anthropologie in der systematischen Philosophie des Lebens (1810)	125

3.1. Einleitung	125
3.2. Die metaphysische Propädeutik zur Philosophie der Anthropologie	132
3.2.1. Der organische Pantheismus als Ausgangspunkt	132
3.2.2. „Darstellung“ als Methode des Systems und der Übergang von der Identität zur Differenz	134
3.2.3. Die Potenzlehre als Periode der göttlichen Offenbarung	136
3.2.4. Die Kontraktion als der Anfang der Differenz und der Zeit	138
3.2.5. Die Analogie zwischen Gott und Menschen: das Sein (Nichtseiende) und das Seiende im Leben	141
3.2.6. Das Nichtseiende als Werkzeug des Lebens: „Alle endlichen Wesen sind aus dem Nichtseienden geschaffen“	143
3.3. Die Naturphilosophie und die Anthropologie: die Stellung des Menschen im System	146
3.3.1. Die Geburt der Naturwelt und ihr Verhältnis zu Gott	146
3.3.2. Die Potenzlehre in der Naturphilosophie und die Geburt des Organismus	149
3.3.3. Der Mensch als „Krone der Schöpfung“ und der Übergang von der Naturwelt zur Geisterwelt	152
3.3.4. Der Mensch als Mikrokosmos und die Wissenschaft der Anthropologie	154
3.4. Die systematische Anthropologie: die Philosophie des Geistes, Psychologie und die Geisterwelt nach Tod	157
3.4.1. Der Mensch und Gott	157
3.4.2. Der Mensch und die erste Natur	158
3.4.3. Der Staat als die zweite Natur der Menschen	159
3.4.4. Der Mensch und die Kirche	161
3.5. Der Mensch als Einzelperson und sein inneres Wesen	162
3.5.1. Die drei physischen Apparate: Gemüt, Geist und Seele	162
3.5.2. Der Mensch und die geistigen Konstruktionen: Kunst, Philosophie, Tugend und Religion	167
3.5.3. Der Mensch und der Tod	169
3.5.4. Die Konstruktion der reinen Geisterwelt und ihre Verbindung mit der Naturwelt	176
3.5.5. Das Wesen des Menschen: Der Mensch ist keine Maschine	179
3.6. Die Bestimmung des Menschen im Jahr 1810	180
4. Exkurs: Verteidigung des Menschen: Das anthropologische und psychologische Schema bei Schelling (1837)	184
Schluss	192
Literaturverzeichnis	194

Einleitung

Krise als Chance: Schelling zwischen Idealismus und der philosophischen Anthropologie

Leitmotiv: Die Bedrohung des Nichtseins und die grundlegende der Fragestellung

Der berühmte Literaturkritiker Edward Said erwähnt gleich zu Beginn seines Werks *On Late Style: Music and Literature Against the Grain* drei der wichtigsten Problematiken bei der Erforschung des historischen Verlaufs der menschlichen Kultur:

The first is the whole notion of beginning, the moment of birth and origin, which in the context of history is all the material that goes into thinking about how a given process, its establishment and institution, life, project, and so on, gets started.¹

And so the second great problematic is about the continuity that occurs after birth, the exfoliation from a beginning: in the time from birth to youth, reproductive generation, maturity. Every culture offers and circulates images of what has been wonderfully called the dialectic of incarnation, or in François Jacob's phrase, *la logique du vivant*.²

Für Said liegt die erste grundlegende Problematik in der Ergründung des Ursprungs und der geistigen Anlage eines Denkens am Anfang. Die zweite betrifft die Analyse der Art und Weise, wie sich dieses Denken, manchmal als dialektischer Prozess, in der mittleren Phase fortsetzt, die eng mit der Lebensbahn verflochten ist. In seinem vorliegenden Werk jedoch widmet er sich vornehmlich der dritten Herausforderung, dem Spätstil:

I come finally to the last great problematic, which for obvious personal reasons is my subject

¹ Vgl. Said, Edward W.: *On Late Style: Music and Literature Against the Grain*, Knopf Doubleday Publishing Group: 2017, p. 22.

² Vgl. ebd. p. 23.

here—the last or late period of life, the decay of the body, the onset of ill health or other factors that even in a younger person bring on the possibility of an untimely end. I shall focus on great artists and how near the end of their lives their work and thought acquires a new idiom, what I shall be calling a late style.³

Gegenstand dieser Untersuchung ist weder ein Musiker noch ein Literat, sondern der Philosoph Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Auch er durchlebte eine lange philosophische Karriere, die sich gliedert in einen glanzvollen und vielversprechenden Anfang, eine ausgedehnte mittlere Phase und ein ambitioniertes, zugleich aber dem Strom der Zeit ohnmächtig ausgesetztes Spätwerk. Der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist die Übergangszeit Schellings zwischen Frühwerk und Spätwerk, die nach gewöhnlicher Einteilung zum Teil der mittleren Phase gehört. Der Übergang wird an der im Jahr 1809 veröffentlichten Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* markiert.⁴ Paradoxe Weise ist es eine Frage aus dem Spätwerk Schellings, die unseren Blick zurück auf den Schelling der mittleren Jahre lenkt und uns zu einer vertieften Auseinandersetzung mit seinem *Denken* der mittleren Phase anregt. In der *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie* (vgl. II, 3, 1–530) schreibt Schelling:

Die ganze Natur müht sich ab, und ist in unaufhörlicher Arbeit begriffen. Auch der Mensch seinerseits ruht nicht, es ist, wie ein altes Buch sagt, alles unter der Sonne so voll Mühe und Arbeit, und doch sieht man nicht, daß etwas gefördert, wahrhaft erreicht werde, etwas nämlich, wobei man stehen bleiben könnte. Ein Geschlecht vergeht, das andere kommt, um selbst wieder zu vergehen. Vergebens erwarten wir, daß etwas Neues geschehe, woran endlich diese Unruhe ihr Ziel finde; alles, was geschieht, geschieht nur, damit wieder etwas anderes geschehen könne, das selbst wieder gegen ein anderes zur Vergangenheit wird, im Grunde also geschieht alles umsonst, und es ist in allem Thun, in aller Mühe und Arbeit der Menschen selbst nichts als Eitelkeit: alles ist eitel, denn eitel ist alles, was eines wahrhaften Zweckes ermangelt. Weit entfernt also, daß der Mensch und sein Thun die Welt begreiflich mache, ist er selbst das Unbegreiflichste, und treibt mich unausbleiblich zu der Meinung von der Unseligkeit alles Seyns, einer Meinung, die in so vielen schmerzlichen Lauten aus alter und neuer Zeit sich kundgegeben. **Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?**⁵ (II, 3, 7)

Der späte Schelling wirft seine letzte, verzweifelte Frage auf, nämlich: Warum existiert überhaupt etwas? Diese Hauptfrage lässt sich in zwei Teilfragen aufgliedern: die Frage nach

³ Vgl. ebd. p. 25.

⁴ Im Folgenden wird die Schrift als „Freiheitsschrift“ zitiert.

⁵ Hervorhebung von der Autorin.

der Letztbegründung oder dem Ursprung des Seins ($\alphaρχή$) und die Frage nach seinem letzten Ziel ($\tauέλος$). Mit anderen Worten: Die Frage nach dem Sein ist einerseits eine metaphysische, andererseits aber auch eine ethische Frage. Das Leitmotiv, das Schelling in seinem späten Denken dazu drängt, sich der letzten Frage nach dem Grund des Seins zu stellen, ist gerade der Forschungsgegenstand dieser Arbeit: der Mensch, der nicht nur Existenz, sondern auch eine Rechtfertigung seiner Existenz braucht.⁶

Zugleich zeigt der späte Schelling, dass sich die existenzielle Situation vor der Bedrohung des Nichtseins gegenübersieht. Es stellt sich weiterhin die Frage: Wozu ist der Mensch da, wenn doch alle endlichen Wesen unausweichlich dem Nichts, dem Tod, verfallen? Der Mensch steht stets unter der Bedrohung des Nichts und vermag sein Schicksal, ins Nichts zu fallen, nicht abzuwenden. Gerade diese existenzielle Bedrohung, letztlich nichts zu sein, zwingt ihn dazu, sich zu fragen: Wozu ist das Leben? Und dennoch existiert der Mensch. Woher stammt er? Warum tritt der Mensch aus dem Nichts ins Sein? Wenn das Sein nur ein von Gott logischerweise abgeleitetes Faktum ist, wie soll der Mensch seine Freiheit und sein Verhältnis zu Gott verstehen? Wenn der Mensch aus seinem freien Willen entsteht, kann er auch die Wahl haben, nicht zu sein? Aber warum hat der Mensch überhaupt die Entscheidung zu sein getroffen? Worin besteht der Endzweck der menschlichen Existenz?

Die Angst vor dem Nichts ist jedoch kein Gefühl, das allein Schelling vorbehalten wäre. Bereits im Jahr 1806 findet sich eine entsprechende Meinung bei seinem Zeitgenossen Fichte. Dieses Jahr markiert, auch wenn für Fichte selbst unerwartet, bereits den Beginn der letzten Phase seines Lebens. Im Jahr 1806 diagnostiziert Fichte in der *Anweisung zum seligen Leben* den fundamentalen existenziellen Zustand des Menschen mit dem Hinweis, dass wir in einem sukzessiven Zeitfluss leben: Jeder Augenblick, den wir erfahren, ist sogleich vergangen und wird unmittelbar von der nächsten Sekunde abgelöst. Die Zeitspanne unseres Lebens schrumpft damit unaufhaltsam dahin so sehr, dass wir, als endliche Wesen, in einem Zustand leben, der, wie Fichte schreibt, „nur sterbend, und [im] Sterben“ sei (GA I, 9, 59). Sich mit der Sterblichkeit als Faktum zu arrangieren, bedeutet für Fichte nicht nur die Anerkennung der Endlichkeit, sondern auch die faktische Realität dessen, was Spinoza die „Todesfurcht“⁷ nennt. Ausgehend von diesem Faktum entwickelt Fichte eine zentrale These seines existenziellen Denkens: „Der Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden und zu verschmelzen, ist die innigste

⁶ Dirk Cürsgen: „Es scheint, das Nichts sei für das unvoreingenommene Urteilsvermögen sogar das Näherliegende und an sich Wahrscheinlichere; das Seiende wirkt suspekt und eigens der Rechtfertigung bedürftig, es verliert seine Selbstverständlichkeit.“ Cürsgen, Dirk: *Letztbegründung und Geschichte, Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, Berlin: 2017, S. 20.

⁷ Spinoza, Baruch de, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg: IV, Lehrsatz 67.

Wurzel alles endlichen Daseins“ (GA I, 9, 59f.). Die Sehnsucht nach dem Ewigen, das Streben, sich vom bloßen Werden zu emanzipieren und am ewigen Leben teilzuhaben, entspricht laut Fichte dem „natürlichen Wahrheitssinne“ (GA I, 9, 58) des Menschen.

Die vorliegende Untersuchung setzt bei dem Essay *Philosophie und Religion* (1804) an, um von dort aus einen Schwerpunkt auf den Übergang zur *Freiheitsschrift* (1809) sowie zu den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) zu legen. Ziel ist es, die zwei zentralen Fragen zu bearbeiten: Was ist der Grund der menschlichen Existenz, und was ist ihr Zweck der Existenz? Diese Fragen sind nicht nur die Fragen Schellings. Sie wurden auch von Philosophen wie Leibniz und Schopenhauer eingehend behandelt.⁸ Lässt man die metaphysische Sprache beiseite und bedient sich stattdessen der Terminologie des deutschen Idealismus, so lassen sich diese Fragen auch direkter formulieren: Was ist die Bestimmung des Menschen? Und worin liegt der Sinn seines Lebens? Unweigerlich drängt sich dabei eine Rückfrage auf: Wenn diese Fragen von dem späten Schelling gestellt wurden, warum dann nicht beim späten Schelling ansetzen, sondern gerade im Denken seiner mittleren Phase?

Ein Grund dafür, auf den späten Schelling für die Thematisierung der Anthropologie zu verzichten, ist, dass das Ziel dieser Untersuchung nicht nur darin besteht, jene beiden Fragen im Horizont des Absoluten und der Seinslehre spekulativ zu erörtern, sondern auch den Menschen zugleich als lebendige Wirklichkeit zu begreifen, das heißt, die Umrisse einer philosophischen Anthropologie bei Schelling zu rekonstruieren. Zu diesem Zweck reicht der spekulativen Ansatz des späten Schelling nicht aus, und die anthropologischen Momente der mittleren Phase bleiben relevant.⁹ Anders gesagt: Eine philosophische Anthropologie, statt einer Anthropologie im ethnologischen Sinne, entweder implizit oder explizit, findet sich, wenn überhaupt, nur im mittleren Schelling. Im Spätwerk ist sie nahezu verschwunden. An diesem Punkt wird auch die Intention dieser Arbeit klarer: Ausgehend von zwei Schlüsseltexten des mittleren Schelling wird der Versuch unternommen, zur menschlichen Existenz selbst eine philosophische Anthropologie zu rekonstruieren und damit zu versuchen, die entscheidende Frage zu beantworten: Was ist der Mensch und was ist seine Bestimmung?

Damit eröffnen sich zwei unterschiedliche, jedoch einander überlappende Gebiete: die

⁸ Schubbe, D./Lemanski, J./Hauswald, R. (Hg.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg: 2013.

⁹ Zur Rekonstruktion der spekulativen Antwort auf die Frage vgl. Gabriel, Markus: *Schellings Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik in der Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, in: Schubbe, D./Lemanski, J./Hauswald, R. (Hg.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg: 2013, S. 159-187. Laut Markus Gabriel kann die Frage nach dem Sein auf die Frage, „warum überhaupt so etwas wie Vernunft und Freiheit existiert, die wir als Prärogativ des Menschen in Anspruch nehmen.“ S. 162. Am Ende kommt er zum Schluss: „Die Philosophie ist nicht nur »Wissenschaft des Seins«, also Ontologie im Sinne einer Wissenschaft, die vom Sein handelt. Sie ist auch eine Wissenschaft, die selbst zum Sein gehört und damit eine lokale Selbstthematisierung des Seins.“ S. 178.

philosophische Anthropologie als eine Disziplin und die Frage nach der Bestimmtheit des Menschen. An diesem Punkt treten zwei zentrale Probleme hervor: Erstens die Frage, ob und in welcher Hinsicht bei Schelling überhaupt von einer philosophischen Anthropologie gesprochen werden kann, und zweitens, was mit der Bestimmtheit des Menschen konkret gemeint ist. Am Ende ist zu sehen, in welchem Sinne sie ein gemeinsames philosophisches Ziel verfolgen.

Im ersten Schritt soll der Begriff der Anthropologie sowie ihre disziplinäre Verortung näher bestimmt werden. Im zweiten Schritt soll der historische Kontext der Frage nach der Bestimmtheit des Menschen untersucht werden. Zum Schluss richtet sich unser Blick auf die Frage, weshalb und in welcher Hinsicht der mittlere Schelling als besonders geeigneter Ort für eine Thematisierung der philosophischen Anthropologie gelten kann und worin genau die zentralen Thesen dieser Arbeit bestehen.

Die philosophische Anthropologie in der Moderne und im deutschen Idealismus

Die philosophische Anthropologie im Allgemeinen ist laut Gerald Hartung, Friedhelm Decher und Jochem Hennigfeld nichts anderes als der Versuch, auf die Grundfrage „Was ist der Mensch?“ eine philosophische Antwort zu geben.¹⁰ In diesem Sinne ist die „Anthropologie“ fast mit der „Philosophie“ gleichzusetzen. Im engeren Sinne ist sie nur eine „biologisch-empirische“ Wissenschaft wie bei Gehlen der Fall ist, wobei die Gefahr besteht, dass die Anthropologie nicht mehr innerhalb der Philosophie verbleibt.¹¹ Die Anthropologie kann darüber hinaus auch innerhalb anderer empirischer Wissenschaften wie Medizin und Ethnologie untersucht werden. Doch sowohl die philosophische als auch die empirische Anthropologie versuchen letztlich, eine zentrale Frage zu beantworten: Was ist das Wesen des

¹⁰ Hartung, Gerald: *Philosophische Anthropologie*, Leipzig: 2020, S. 12. Decher, Friedhelm/Hennigfeld, Jochem: *Einleitung. Die anthropologische Wende in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, in: Decher, Friedhelm/Hennigfeld, Jochem (Hg.): *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg: 1992, S. 11-21, hier S. 11. Vgl. auch Sandkaulen, Birgit: „*Die Seele ist der existierende Begriff*“, Herausforderungen philosophischer Anthropologie, in: Hegel-Studien, Vol. 45 (2010), S. 35-50, hier S. 37f.

¹¹ Vgl. Decher, Friedhelm/Hennigfeld, Jochem: *Einleitung. Die anthropologische Wende in der Philosophie des 19. Jahrhunderts*, S. 11.

Menschen?¹²

Doch im Zeitraum zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert war dieser Begriff praktisch nur ein Synonym für „psychologia“.¹³ Erst in der modernen Zeit hat sich die Anthropologie als eigenständige Wissenschaft etabliert, indem sie die Psychologie überschreitet und den Menschen in seiner Ganzheit in den Blick nimmt. In einem Aufsatz über Hegels Anthropologie hat Birgit Sandkaulen auch beiläufig drei gegenwärtige Modelle der Anthropologie thematisiert, nämlich das quantitative, naturalistische Modell, das quantitativ-qualitative Modell sowie das qualitativ-holistische Modell.¹⁴

Das quantitative, naturalistische Modell basiert auf Evolutionstheorie und Neurobiologie. Es betrachtet den Menschen als eine Tierart unter anderen und erklärt seine geistigen Fähigkeiten als graduelle Weiterentwicklung tierischer Organisation. Dieses Modell steht exemplarisch für die heutige „Philosophy of Mind“, gerät zunehmend in Kritik etwa in der „Plessner-Renaissance“.

Das quantitativ-qualitative Modell, vertreten durch Scheler und Plessner, erkennt die biologische Kontinuität zwischen Tier und Menschen an, postuliert jedoch zugleich einen qualitativen Sprung, der den Menschen aus der Skala des Lebens hinausführt. Der Mensch wird durch den „Geist“ bestimmt, der ihn in eine exzentrische Position zur Umwelt und zu sich selbst versetzt.

Das qualitativ-holistische Modell, wie es bei Herder und Gehlen ausgearbeitet wurde, lehnt sowohl die bloße Skalierung als auch den Bruch zwischen Natur und Geist ab. Stattdessen wird der Mensch als Ganzes unter ein strukturelles Sondergesetz gestellt, das seine sinnlich-geistige Verfassung integrativ erfasst. Während Herder die „Besonnenheit“ betont, rückt Gehlen das „Handeln“ als spezifisch menschliche Lebensform in den Mittelpunkt.

Die hier zu rekonstruierende Anthropologie des mittleren Schellings lässt sich keiner der drei zuvor genannten Paradigmen vollständig zuordnen. Sicher ist jedoch: Sie operiert nicht im Rahmen eines evolutionären oder naturwissenschaftlich-reduktionistischen Verständnisses des Menschen, auch wenn es schwer zu leugnen ist, dass die Frage nach dem Menschen heute weitgehend in den Naturwissenschaften erhebliche Erkenntnisfortschritte findet. Biologie, Neurowissenschaften, Psychologie oder Evolutionsforschung liefern eine Fülle an empirischen

¹² Marquard, Odo: *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in: *Collegium Philosophicum, Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel/Stuttgart: 1965, S. 209-239, hier S. 209.

¹³ Marquard, Odo: *Anthropologie*, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1. Basel: 1971, S. 361-385, hier S. 363.

¹⁴ Sandkaulen, Birgit: „*Die Seele ist der existierende Begriff*“, *Herausforderungen philosophischer Anthropologie*, in: *Hegel-Studien*, Vol. 45 (2010), S. 35-50, hier 38f.

Erkenntnissen über den Körper, das Bewusstsein oder die Kognition. Die philosophische Anthropologie stellt dabei die Frage nicht nur im Hinblick auf das Messbare, Erfassbare oder Reproduzierbare, sondern auf das Ganze des Menschen: auf seine Freiheit, seine Sittlichkeit, seinen Sinn des Lebens, sein Verhältnis zum Absoluten und der Natur und seine Stellung im Kosmos. Gerade darin liegt die bleibende Bedeutung der philosophischen Anthropologie: Sie zielt nicht auf das empirische statische „Was“ des Menschen, sondern auf das transzenderende „Woher“ und „Wozu“.

Schellings Philosophie ist ein Komplex, der das Alte und das Neue in sich vereint. Er knüpft an klassische Motive an, legt aber zugleich deren theoretische Unbestimmtheiten offen und sucht nach Wegen, sie neu zu bestimmen. Einerseits lässt sich feststellen, dass Schelling sowohl im Jahr 1810 als auch im späteren Text „dem Anthropologischen Schema“ noch der traditionellen Gleichsetzung von Anthropologie und „Psychologie“ bleibt, indem er ausführliche Analysen der seelischen Eigenschaften des Menschen vornimmt. Andererseits geht eine Philosophie des Menschen über eine bloße Philosophie des Geistes hinaus. Sowohl in der Freiheitsschrift von 1809 als auch in den Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810 lassen sich klare Vorwegnahmen jener anthropologischen Ansätze erkennen, die später bei Max Scheler und Helmuth Plessner systematisch ausgearbeitet wurden. Denn einerseits sieht man, dass die Anthropologie Schellings mit dem zweiten anthropologischen Modell bzw. der qualitativ erweiterten Stufentheorie eng verwandt ist. Dies lässt sich in seiner Diskussion über Freiheit, Persönlichkeit, Geist oder Tod niederschlagen. Andererseits zeigt sich insbesondere in den Texten von 1810 unter der Potenzlehre eine systematische Darstellung der Stellung des Menschen innerhalb der organischen Natur, seiner Vermittlung zwischen Natur und Geist sowie der Sittlichkeit innerhalb der Geschichte. Im Unterschied zu Scheler und Plessner bleibt Schellings Anthropologie immer in einem christlich-theologischen Rahmen.

Zweifellos hat die Anthropologie in keiner Phase von Schellings Philosophie den Status einer *prima philosophia* eingenommen. Innerhalb des deutschen Idealismus von Kant bis Hegel spielt die Anthropologie meistens auch nur eine marginale Rolle. Neben Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* hat Hegel auch in *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* eine Anthropologie skizziert, die ihren Schwerpunkt vor allem auf die Seele als Übergang von der Natur zum Geist legt. In der Epoche des deutschen Idealismus ist die systematische Anthropologie noch kaum entwickelt; dominant ist dagegen die fundamentale Frage nach der Bestimmung des Menschen. Diese Fragestellung entfaltet sich in der vorliegenden Untersuchung auch als ein leitendes Motiv.

Die Bestimmungsfrage: „Ein Thema der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland“¹⁵

Die detaillierteste Darstellung des historischen Kontextes der Frage nach der Bestimmung des Menschen wird zunächst in der Monographie *Die Bestimmung des Menschen bei Kant* von Reinhard Brandt dargestellt. Darin erklärt er, dass die Frage nach der Bestimmung des Menschen gleichbedeutend ist mit der Frage nach „dem Zweck oder Endzweck meines Daseins und meines Handelns“¹⁶. Die Frage findet sich nicht nur bei Kant, sondern laut Reinhard Brandt in einem breiten Spektrum von Denkern: „von Spalding zu Fichte und Schlegel, von Mendelssohn zu Kant, Goethe und Schiller“.¹⁷ Für ihn verwandelt sich die Frage nach der Bestimmung des Menschen von einer statischen, metaphysischen Wesensfrage in eine ethische Fragestellung, nämlich in die Frage nach dem Zweck und der Ausrichtung menschlicher Existenz und Handlung. Er betont außerdem, dass diese Fragestellung zwar aus der Aufklärung hervorgegangen ist, heute jedoch interdisziplinär verhandelt wird, nämlich im Austausch mit Ethik, Erkenntnistheorie, Rechtsphilosophie, Ästhetik und auch Anthropologie.¹⁸

Der erste systematische Versuch, die Frage nach der Bestimmung des Menschen zu thematisieren, findet sich in der anonym publizierten Abhandlung *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (1748)¹⁹ von Johann Joachim Spalding. Spalding verstand sich als ein Nachfolger der kantischen Philosophie und betonte den „Primat der Moral“²⁰ sowie die Notwendigkeit des Handelns. Im Jahr 1794 hat Fichte *Die Bestimmung des Gelehrten* und im Jahr 1800 *Die Bestimmung des Menschen* publiziert und die Bestimmungsfrage bzw. die Sinnfrage auf den Höhepunkt gebracht. Im Jahr 1798 ist das Buch *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* von Kant erschienen. Neben dieser berühmten Publikation erwähnt Reinhard Brandt den Beitrag von Friedrich Christoph Oetinger, nämlich der *Tractat von der Bestimmung des Menschen, worin alles aus dem Sensu Communi hergleitet ist* in seinem Buch *Die Wahrheit des Sensus Communis* (1754).²¹

¹⁵ Brandt, Reinhard: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg: 2007, S. 57.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 13.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 55. Darüber hinaus ist auf eine Reihe weiterer Autoren hinzuweisen, die im Rahmen dieser Arbeit nicht im Einzelnen berücksichtigt werden können. Man kann vgl. ebd. S. 77-108.

¹⁹ Spalding, Johann Joachim: *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, Berlin: 1749.

²⁰ Vgl. Brandt, Reinhard: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg: 2007, S. 69.

²¹ Vgl. ebd., S. 78.

Brandt diskutiert nicht nur den Kontext der Aufklärung für die Bestimmungsfrage, sondern auch die Bestimmungsfrage in den drei Kritiken Kants. Brandt betont, dass es sich hierbei um eine für die Aufklärung charakteristische Fragestellung handelt, nämlich um die Hervorhebung der Sonderstellung des Menschen. Schelling, insbesondere der späte Schelling, hat offenbar die Sinnfrage nicht explizit unter dem Begriff der Bestimmung im Kontext der Aufklärung geführt. Dieses Thema ist vielmehr vor allem aus der Krise seines frühen, spinozistisch-pantheistischen Systems, in Fatalismus zu geraten, sowie aus der späteren Wahrnehmung des Untergangs des Idealismus und der Bedrohung des Nihilismus hervorgegangen. Die vorliegende Untersuchung glaubt, dass sowohl die Krise des mittleren Schelling als auch die des späten Schelling eine neue Chance durch die Rekonstruktion seiner philosophischen Anthropologie eröffnen.

Über die Einteilung von Schellings Denkphasen

In der Tat ist es bislang umstritten geblieben, ob es nur einen Schelling gibt. Walter E. Ehrhardt hat die prominente These in die Schellingforschung eingebracht, dass es nur einen Schelling gebe. Die These, dass Schelling Zeit seines Lebens nach der Einheit strebt, artikuliert weder, dass Schelling seine Philosophie in einem allgemeingültigen System abschließen möchte, noch, dass er nach einer theoretischen Einheit sucht. Umgekehrt versteht Ehrhardt unter der Philosophie Schellings als „die Einheit eines organischen Systems“, welches durch „de[n] Begriff der Freiheit“²² ermöglicht wird. Laut Ehrhardt lässt die These sich vor allem auf die häufig zitierten Stellen von Schelling stützen, in denen er dem Freiheitsbegriff einen hervorragenden Rang beimisst. Darüber hinaus ist die Aufgabe seiner Philosophie, laut Ehrhardt, die Wirklichkeit der Freiheit in allen Bereichen einschließlich Natur, Religion, Kunst und dem akademischen Studium zur Darstellung zu bringen.²³

Ungeachtet der These von Ehrhardt lässt sich auch sehen, dass Schelling selbst deutlich auf die Veränderungen seiner Gedanken verwiesen hat. Die ersten Anzeichen der Umwandlung seiner Gedanken bestehen in der Schrift *Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie* (1801), in der er selbst eine ganze neue „Bearbeitung und Entwicklung [s]eines Systems“ (I, 4, 84).

²² Ehrhardt, Walter E.: *Nur ein Schelling*, in: Eidam, Heinz; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hrsg.): *Schellings Denken der Freiheit*, Kassel: 2010, S. 253-264, hier S. 254.

²³ Vgl. ebd., S. 255-262.

angekündigt hat. Im gleichen Jahr hat er am Anfang der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) wieder geäußert: „Ich habe mein System der Philosophie selbst geändert“ (I, 4, 108). Die zweite und größere Umwälzung lässt sich durch die Vorrede zu einer Sammlung der Schriften Schellings im Jahr 1809 kennzeichnen. In dieser Vorrede, die gewissermaßen auch die Vorrede zur Freiheitsschrift angesehen werden kann, hat Schelling selbst einen kurzen Rückblick auf seinen gedanklichen Entwicklungsvorgang geschildert und auf eine deutliche Veränderung seines Denkens von 1795 bis 1809 hingewiesen:

Die schon gedruckten in diesem Band sind meist idealistischen Inhaltes. Die erste: Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, zeigt den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung, und vielleicht in einem Sinn, den er späterhin verlor. (I, 7, 332)

Es lässt sich demzufolge einsehen, dass Schelling selbst im Jahr 1809 schon eine Revision seines frühen Denkens markiert. Dass eine Wende in der Denkbiographie Schellings besteht, ist unleugbar. Dass es unterschiedliche Perioden bei Schelling gibt, steht aber nicht notwendig im Widerspruch mit der Annahme, dass es bei ihm kontinuierliche Fragestellungen gibt. Denn genau wie die klassische Fragestellung „Identität und Differenz“ in der Geschichte der Metaphysik und im deutschen Idealismus können in der ganzen Denkentwicklung Schellings sowohl das Unveränderliche (Identität) als auch das Veränderliche (Differenz) zusammenfallen. Es ist tatsächlich berechtigt, unterschiedliche Schemata anzusetzen und unterschiedliche Perioden einzuteilen, bevor man auf ein gewisses sich durchziehendes Thema seines Gedankens eingeht. Liest man seine Gedanken als ein ganzes einheitliches System, ohne es aufzugliedern, könnte die Untersuchung orientierungslos und blind sein.

Eine gewöhnliche Einteilungsweise ist, Schelling mit der Freiheitsschrift (1809) als Gelenkstück chronologisch in den frühen und späten Schelling einzuteilen. Joseph A. Bracken hat z. B. den Zeitraum von den frühen idealistischen Schriften bis zur Philosophie und Religion (1804) als die Frühphilosophie bezeichnet. Die gesamten Werke und Fragmente nach Freiheitsschrift (1809) als Wendepunkt und mit Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) angefangenen Weltalter-Periode als Übergang werden von ihm als Spätphilosophie benannt.²⁴

Abgesehen von der gewöhnlichen zeitlichen Einteilung in frühe und mittlere Phasen Schellings ist auf ein aktuelles editorisches Projekt hinzuweisen: die Edition des sogenannten Hybrid-Nachlasses für „Schelling in München (1811-1841)“ und „Schelling in Berlin“ (1841-1854). Die Herausgeber tendieren dazu, die Periodisierung von Schellings Werk an seinen

²⁴ Vgl. Bracken, Joseph A.: *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, München: 1972, S. 5f.

jeweiligen Wirkungsorten und an den unterschiedlichen Projekten zu orientieren und nicht länger an der herkömmlichen Dreiteilung in Früh-, Mittel- und Spätwerk. Daher bezeichnen sie die Zeit von 1789 bis 1805 als die Jenaer und Würzburger Periode. Das erste Projekt des Hybrid-Nachlasses konzentriert sich auf die Münchener Zeit von 1811-1841. Auf der Website des Projekts findet sich die von den Herausgebern vorgeschlagene Periodisierung des Münchener Schelling:

Das Projekt ist in vier Phasen (à drei Jahren) strukturiert, die chronologisch orientiert Schellings Münchener Zeit aufarbeiten:

Die erste Münchener Zeit (1811–1820) (Aktuelles)

Erlanger Zeit und Auftakt an der Münchener Universität (1820–1828)

Die zweite Münchener Zeit; erster Teil (1828–1834)

Die zweite Münchener Zeit; zweiter Teil (1835–1841)²⁵

Und zu dem Berliner Schelling (1841-1854) gehören zwei weitere Module, nämlich „Schellings Berliner Philosophie der Mythologie“ und „Schellings Darstellung der negativen und rein-irationalen Philosophie“²⁶. Die Freiburger Herausgeber betonen ausdrücklich die Erlanger Zeit als eine eigenständige und bedeutsame Phase in Schellings Denken. Die erste Münchener Zeit (1811-1820) wird aber in Schellings Nachlass-Edition auf der Website der Bayerischen Akademie der Wissenschaften auch „Weltalter-Phase“²⁷ genannt. Neben der Münchener Zeit zählt die Berliner Zeit als die letzte Phase.

Die oben dargestellten Unterscheidungen belegen zumindest eines: dass Schellings Denken mehrfachen Wandlungen unterworfen war. Im Fokus dieser Arbeit steht gerade jene Übergangsperiode, die von den Herausgebern des Hybrid-Nachlasses nicht erwähnt wurde. Ich verstehe diesen Übergang als eine Phase, die mit *Philosophie und Religion* (1804) einsetzt, im Jahr 1809 einen Wendepunkt erreicht und 1810 ihren Abschluss findet. Aus diesem Grund bleibt das ab 1811 beginnende Weltalter-Projekt außerhalb der Hauptgegenstände der Untersuchung, auch wenn einige Forscher auch daran glauben, dass die philosophische Anthropologie bis Weltalter-System immer noch präsent ist.²⁸ Diese Arbeit versucht nun, anhand des

²⁵ Vgl. „Schelling in München (1811-1841)“, Hybride Nachlass-Edition, Verbundprojekt mit der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, <https://schelling-projekt.badw.de/das-projekt.html>, 2025.

²⁶ Vgl. <https://schelling.badw.de/start>, 2025.

²⁷ Schelling Nachlass-Edition: <https://schelling.badw.de/anderdokument#~9a.2a.4a~>, 2025.

²⁸ Vgl. Hennigfeld, Jochem: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Die Menschlichkeit des Absoluten, in: Decher, Freidhelm/Hennigfeld, Jochem (Hg.): *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg: 1992, S. 37-49, hier S. 49: „Die Weltalter bergen ein anthropologisches Konzept“.

anthropologischen Zugangs den vielleicht entscheidendsten dieser Übergänge sichtbar zu machen, nämlich den Übergang vom negativen zum positiven Sein des Menschen.

Stand der Forschung

Üblicherweise wird in der Einleitung der Forschungsstand ausführlich dargestellt. Zur Vermeidung von Wiederholungen wird die Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur zur Anthropologie Schellings sukzessive in den jeweiligen Kapiteln geleistet. An dieser Stelle erfolgt nur eine Auflistung der vorhandenen Forschungen, damit eine Verortung dieser Arbeit in der gesamten Schelling-Forschung über Schellings Anthropologie klar ist. Abgesehen vom Thema Anthropologie sind noch einige Forschungen in Schelling-Studien schwer zu übersehen. Dazu zählt unter anderem die klassische Kontroverse zwischen Horst Fuhrmans und Walter Schulz, die in der Schelling-Forschung einen prominenten Platz einnimmt.²⁹ Axel Hutter hat auch in seiner Monographie in Bezug auf das Weltalter-System (1827) ein geschichtliches Sein thematisiert.³⁰ Neben der klassischen Publikation tauchen auch ein paar neue Publikationen von jüngeren Schelling-Forschern auf.³¹

Markus Gabriel hat sich in seiner Monographie *Der Mensch im Mythos* im Rahmen der Schellings späten *Philosophie der Mythologie* ausführlich mit der Anthropologie befasst. Gabriel zufolge sind Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte gleichursprüngliche und nicht reduzierbare Perspektiven innerhalb von Schellings Spätphilosophie.³² Im Unterschied zur mittleren Phase Schellings stellt die metaphysische Anthropologie in seiner Spätphilosophie weder ein besonders hervorgehobenes Merkmal dar, noch vermag sie den systematischen Wendepunkt seiner Philosophie zu erfassen. Daher steht

²⁹ Schulz, Walter: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart: 1955. Fuhrmans, Horst: *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin: 1940.

³⁰ Hutter, Axel: *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main: 1996.

³¹ Hier wird eine Auswahl relevanter Beiträge genannt. Schmidt, Alexander: *Schellings Zeittheorie das verborgene System hinter der Weltalterphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2024. Dews, Peter: *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel*, Oxford University Press, 2022. Weitere Publikationen siehe <https://www.frommann-holzboog.de/reihen/55?lang=de>, 2025.

³² Gabriel, Markus: *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin/New York: 2006.

die Spätphilosophie Schellings nicht im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit.

Tatsächlich ist die erste Monographie, die die Anthropologie im Denken Schellings systematisch zum Thema gemacht hat, die Dissertation von Johannes Tautz mit dem Titel *Schellings philosophische Anthropologie*.³³ Der Ausgangspunkt dieses Autors ist überraschend auch die Grundfrage aus dem späten Schelling im Kontext der nihilistischen Krise: Warum nicht Nichts?³⁴ Ausgehend davon verfolgt er in historischer Perspektive die Entwicklung von Schellings Auffassung vom Wesen des Menschen von den frühen bis zu den späten Schriften. Zugleich bietet er aus systematischer Sicht eine Zusammenfassung der zentralen Relationen des Menschen zum Ewigen, zur Natur, zur Geschichte sowie zur Religion. Am Ende kommt er zu dem Schluss: „Der Mensch ist eine Enzyklopädie der Welterscheinungen, sein Entwicklungsgang die Selbstbefreiung des Geistes.“³⁵

Auch wenn Tautz den ersten Versuch unternimmt, eine philosophische Anthropologie im gesamten Werk Schellings systematisch darzustellen, scheint ihm dennoch entgangen zu sein, welche Begriffe einer philosophischen Anthropologie zentral sind. Die Methode hingegen, den Menschen in seinem Verhältnis zur Natur, zur Geschichte und zur Religion zu betrachten, ist ein zweifellos richtiger Ansatz. Es ist bedauerlich, dass er den Schwerpunkt seiner anthropologischen Analyse vor allem auf den späten Schelling legt, ohne in der Periode des Übergangs die zentrale Bedeutung von Person, Geist und Exzentrizität zu erkennen. Ebenso bleibt das Thema des Todes in seiner Untersuchung unberührt.

Jürgen Habermas war einer der ersten, der eine Anthropologie aus Schellings Übergangszeit erkannte und deren Relevanz für die gegenwärtige Anthropologie Max Schelers andeutete. In seiner Dissertation vertritt er die These, dass diese Form der Anthropologie mit der Freiheitsschrift von 1809 beginnt und sich bis zum Weltalter-Projekt fortsetzt.³⁶ Die Ausarbeitung dieser Verbindung erfolgte allerdings erst durch Jens Halfwassen.³⁷

Darüber hinaus gibt es auch einige Autoren, inkl. Walter Schulz³⁸, Michael Theunissen³⁹,

³³ Tautz, Johannes: *Schellings philosophischen Anthropologie*, Würzburg: 1941.

³⁴ Vgl. ebd., S. 1.

³⁵ Vgl. ebd., S. 108.

³⁶ Habermas, Jürgen: *Das Absolute und die Geschichte von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn: 1954, S. 277.

³⁷ Halfwassen, Jens: *Die Bestimmung des Menschen in Schellings Freiheitsschrift*, in *Aktive Gelassenheit: Freiheitsschrift für Heinrich Beck zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Eun Kim, Frankfurt am Main: 1999, S. 503-515.

³⁸ Schulz, Walter, *Philosophie in der veränderten Welt*, Frankfurt am Main: 1972, S. 377-381.

³⁹ Theunissen, Michael: *Schellings Anthropologischer Ansatz*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1), 1965, S. 174-189.

Siebert Peetz⁴⁰, Christian Iber⁴¹, Vicki Müller-Lüneschloß⁴², die die Anthropologie bei Schelling erwähnt haben. Der 2002 veröffentlichte Sammelband *Schellings philosophische Anthropologie* stellt das bislang wichtigste Werk zu diesem Thema dar. Unter diesem Thema zählen die bedeutendsten Befürworter einer anthropologischen Lesart Schellings insbesondere Jochem Hennigfeld⁴³ und Peter L. Oesterreich.⁴⁴ Der im Jahr 2014 publizierte Band *System, Natur und Anthropologie, Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*⁴⁵ kreist um die Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) und betrifft auch die Wissenschaft der Anthropologie darin.

Die oben genannten Studien bieten wertvolle Perspektiven auf Schellings Anthropologie. Was ihnen jedoch fehlt, ist der Versuch, die anthropologischen Fragestellungen systematisch und konzentriert auf den Übergangszeitraum von 1804 bis 1810 zu bilden. Ebenso wenig wird in diesen Arbeiten der Versuch unternommen, die Anthropologie mit der Bestimmung des Menschen in einem kohärenten Zugriff zu verbinden. Darüber hinaus zielt diese Arbeit nicht nur auf eine Rekonstruktion von Schellings philosophischer Anthropologie, sondern auch auf systematischen Beweis der Existenz des Wendepunktes der Entwicklung seines Denkens.

Thesen dieser Arbeit und die Gliederung

Die vorliegende Arbeit stützt sich auf zwei zentrale Thesen: Erstens vollzieht sich im Denken Schellings zwischen 1804 und 1810 mit der Freiheitsschrift 1809 ein Wendepunkt. Zweitens beweist sich dieser Wendepunkt vor allem in einer philosophischen Anthropologie, die zunächst

⁴⁰ Peetz, Siegbert: *Die Freiheit im Wissen: Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main: 1995, S.130f.

⁴¹ Iber, Christian: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip: Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Berlin, Boston: De Gruyter, 1994, S. 191.

⁴² Müller-Lüneschloß, V.: *Über das Verhältnis von der Natur und Geisterwelt Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen, Eine Studie zu F. W. J. Schellings »Stuttgarter Privatvorlesungen« (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2012.

⁴³ Hennigfeld, Jochem: *Der Mensch im Absoluten System, Anthropologische Ansätze in der Philosophie Schellings*, in: J. Jantzen/ P. L. Oesterreich (Hrsg.), *Schellings philosophische Anthropologie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2022, S. 1-22.

⁴⁴ Oesterreich, Peter L.: *Die Freiheit, der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt, Schellings anthropologischer Übergang in die Metaphysik*, in: . Jantzen/ P. L. Oesterreich (Hrsg.), *Schellings philosophische Anthropologie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2022, S. 23-50.

⁴⁵ Lore Hühn und Philipp Schwab (Hg.): *System, Natur und Anthropologie, Zum 200.Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Freiburg/München: 2014.

in der Freiheitsschrift in angedeuteter Form erscheint und 1810 in den Stuttgarter Privatvorlesungen eine explizite Ausgestaltung erfährt. Die erste These stützt sich auf die zweite. Dennoch soll dieser Wendepunkt nicht im Sinne einer „anthropologischen Wende“ verstanden werden. Denn offenkundig bleibt das Absolute in allen Phasen von Schellings Denken sowohl der Ausgangs- als auch der Zielpunkt seines philosophischen Systems. Unverändert bleibt das Absolute als das höchste Prinzip. Die Offenbarungsweise (entweder in der Ewigkeit oder in der Geschichtlichkeit) des Absoluten hat sich hingegen verändert. Auch hat sich das Verhältnis des Menschen zum Absoluten verändert: von einer negativen, submissiven Beziehung zu einer selbstbewussten und selbstbestimmenden Beziehung.

Damit werden auch einige Nebenthesen dieser Untersuchung deutlich. 1. In *Philosophie und Religion* (1804) erscheint das menschliche Leben selbst zunächst nur als ein Scheinleben. Mensch zu sein bedeutet hier, in einem ewigen Zustand der Trennung vom Absoluten zu existieren. Sowohl das Böse als auch die menschliche Freiheit besitzen keine Realität. 2. Diese Auffassung wird 1806 weiter zugesetzt: Nach Schelling besitzt allein das Absolute wahres, ursprüngliches Sein, während alle endlichen Wesen lediglich als relative Nicht-Seiende erscheinen. 3. In der Freiheitsschrift wird der Mensch durch eine Revidierung des fatalistischen Pantheismus als ein geistiges Wesen bestimmt, das zur Selbstbestimmung fähig ist. 4. Damit kommen in der Freiheitsschrift erstmals die Realität des Bösen, die Realität der Freiheit und die Realität des Todes deutlich zum Ausdruck, ebenso wie die Person als sittliches Wesen. 5. Der Mensch als positives Sein erscheint im Jahr 1810 nicht nur als der höchste Gipfel der Natur, sondern zugleich als der Anfangspunkt des geistigen Bereichs. 6. Der Mensch ist ein aus der Natur hervorgegangenes, jedoch von allen übrigen Geschöpfen der Natur absolut unterschiedenes, selbstbestimmungsfähiges, dem Tod ausgesetztes, organisches und zugleich geistiges Dasein.

Die ersten beiden Thesen werden im ersten Kapitel entfaltet. Das zweite Kapitel widmet sich der Argumentation der dritten und vierten These, während im dritten Kapitel die fünfte und sechste These systematisch untersucht werden. Besonders erwähnenswert ist, dass Schelling im Jahr 1837 ein „anthropologisches Schema“ in seinem Nachlass hinterlassen hat. Da es der einzige Text bleibt, in dem er explizit den Begriff der „Anthropologie“ im Titel führt, darf es übergegangen werden. Dieses Fragment wird im abschließenden Exkurs kurz vorgestellt und als ergänzendes Material in die Untersuchung einbezogen.

Vielleicht lässt sich am Ende auch der Titel der Einleitung erneut aufgreifen: Die sogenannte Krise ist einerseits als eine immanente Krise des idealistischen Systems Schellings

zu verstehen, andererseits als eine existenzielle Krise des Menschen selbst. Die Chance hingegen besteht in der Transformation, die Schelling im Verlauf seines Denkens vollzieht, und vielleicht auch in der Möglichkeit, sein Denken im Horizont gegenwärtiger philosophischer Kontexte neu zu entdecken. Immerhin ist die Krise des Idealismus keine neue Erscheinung. Sie wurde seit mehreren philosophischen Generationen betrachtet und hat sich vielleicht schon, zumindest teilweise im Denken der Postmoderne aufgelöst. Die existenzielle Krise hingegen ist dauerhaft, insbesondere in einer gegenwärtigen Lebenswelt, die von künstlicher Intelligenz, dem Fortschritt der Neurowissenschaften und einer zunehmend instabilen Weltordnung geprägt ist.

1. Der Mensch als das negative Sein: Der individuelle Mensch als Scheinleben in Bezug auf das Absolute (1804–1806)

1.1. Die Abkunft des Endlichen in einer Identitätsphilosophie: Eine klassische Aporie

Das Wesen des Menschen, seine Stellung im Universum sowie seine Bestimmung können zwar aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden und sind definitiv sogar unter interdisziplinären Studien nicht erschöpft, aber die metaphysische Frage nach dem Wesen des Menschseins muss mit der Metaphysik zusammenfallen. In der Identitätsphilosophie von 1804 schlägt sich die Frage nach dem Wesen des Menschen so nieder, dass die Abkunft des Menschen und sein Bezug auf das Absolute als die erste Aporie dargestellt werden. Diese Aporie impliziert, dass es eine scheinbare Unverträglichkeit zwischen der Wirklichkeit der Menschen als Individualitäten und deren Immanenz in dem Absoluten gibt. Ziel dieses Kapitels ist es, für die These zu argumentieren, dass diese Unverträglichkeit in der Identitätsphilosophie zu einer negativen Auffassung des Menschen führt, die im Jahr 1809 für Schelling zum Hauptmotiv wird, die Identitätsphilosophie zu revidieren.

Nicht nur muss der Mensch in Bezug auf die Metaphysik in der Identitätsphilosophie betrachtet werden, sondern auch die Freiheitsschrift sollte nicht isoliert gelesen werden. Um die These zu untermauern, dass die Freiheitsschrift von 1809 als ein zentrales Gelenkstück in Schellings gesamter Denkentwicklung fungiert und nicht nur einen neuen Anfang markiert, sondern auch bereits die positive Philosophie vorwegnimmt, die als Überwindung der negativen gelten muss, bedarf es einer genaueren Auseinandersetzung mit dem Kontext dieser Schrift. Die Freiheitsabhandlung ist das Ergebnis einer tiefgreifenden Auseinandersetzung Schellings mit den inneren Spannungen seiner früheren philosophischen Ansätze, insbesondere seiner Identitätsphilosophie, die eine grundlegende Aporie bzw. die Schwierigkeit bei der Erklärung

der Abkunft des endlichen Wesens aus dem Absoluten hervorruft. Die Freiheitsschrift erscheint vor diesem Hintergrund als ein entscheidender Versuch, das negative Sein des Menschen und sein negatives Verhältnis zum Absoluten zu überwinden und den Weg für eine Philosophie zu bereiten, die das Faktum der Freiheit, des Bösen und des konkreten persönlichen Seins in den Mittelpunkt stellt. Um diese These zu stützen, ist es erforderlich, zuerst das negative Sein des Menschen aus dem Absoluten abzuleiten.

Anders als die übliche Meinung, dass Schellings Identitätsphilosophie auf die prägnante Formulierung „im Absoluten [ist] alles gleich“¹ reduziert werden könnte, hat sich die ganze Identitätsphilosophie, von der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) an bis zu den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806), vielfältig verwandelt. Die aus dem Jahr 1804 stammenden Schriften gehören umstritten zur Identitätsphilosophie. Eine Ausnahme ist da möglicherweise der Essay *Philosophie und Religion*, welcher eine Polemik gegen Eschenmayer und seiner 1803 in Erlangen erschienenen Schrift *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie* darstellt. Dieser Essay wird meistens wegen der Heranziehung der Aporie des menschlichen Bösen als Vorankündigung der kommenden Freiheitsschrift (1809) angesehen.² Zwar ist die Freiheitsschrift nicht ein komplett unvorbereitetes Projekt, dessen Kernfrage nach dem Bösen schon in der *Philosophie und Religion* durch den Wortgebrauch „Abfall“ erahnt wird, aber diese Schrift gilt noch nicht als ein aufgegriffener Auftakt zur Freiheitsschrift. Im Folgenden wird gezeigt, wie die Schrift *Philosophie und Religion* die Idee der absoluten Identität ins Spiel bringt und zugleich die Aporie der Identitätsphilosophie zuspitzt, so dass Schelling gezwungen ist, seine Philosophie erneut zu fundieren.

Der Vorwurf gegen die Immanenzlehre, dass alle Individualität in einem System, wobei alle Weltwesen aus einer Idee bzw. dem Absoluten entstammen sollen, notwendig aufgehoben werde, ist zuerst eine zeitgenössische Debatte, findet aber seinen Gipfel in dem durch Lessing

¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: TWA 3, S. 22.

² Vgl. Ehrhardt, Walter E.: *Einleitende Bemerkungen über Philosophie und Religion im Kontext von Schellings Werk*, in: Denker, A. und Zaborowski, H. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München: 2008, S. 61–75, hier S. 61: „Gemeinhin wurde mindestens mit der Thematisierung des Verhältnisses von Philosophie und Religion in der so benannten Schrift von 1804 die Vermutung einer Wende, eines Neuansatzes oder eines Bruchs in der Philosophie Schellings verbunden. Zur gleichen Meinung vgl. Tilliette, X.: *Schelling: Biographie*, aus dem Französischen übersetzt, Stuttgart: 2004, S. 181. Laut Barbarić sind er selbst sowie Christoph Ertel, Harald Holz und Hermann Zeltner auch der gleichen Meinung, dass die Religionsschrift von 1804 einen neuen Ansatz gegenüber der Identitätsphilosophie bietet. (Vgl. Barbarić, Damir: „*Die große Differenz, mit der alles anfängt*“ *Zur Philosophie Schellings*, Würzburg: 2021, S. 13f.) Gegen die Position, dass das Essay Philosophie und Religion nicht komplett vorbereitet für die Entstehung der Freiheitsschrift von 1809 ist (vgl. Brown, R. F.: *Is Much of Schelling's Freiheitsschrift (1809) already present in his Philosophie und Religion (1804)?* in: Baumgartner H. M. und Jacobs W. G. (Hrsg.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift, Legende und Wirklichkeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1996, S. 110–131, hier S. 111). Die These von Brown wird dadurch verteidigt, dass (1) anders als der Spinozismus in der Freiheitsschrift in der Religionsschrift nur eine neuplatonische Position sichtbar ist und (2) Gott 1804 mit dem Absoluten identisch ist, während er 1809 einen „in Sich aber mit sich nicht identisch Grund“ hat.

und Jacobi entzündeten Pantheismusstreit. Den Pantheismusstreit in Angriff zu nehmen, ist der geschichtliche Ausgangspunkt der im Jahr 1809 erschienenen Freiheitsschrift. Obwohl Schelling nie ausdrücklich gesagt hat, dass die Freiheitsschrift von 1809 eine Korrektur der Identitätsphilosophie darstelle, lässt sich doch erkennen, dass es zwischen 1804 und 1806 erhebliche Schwierigkeiten bei der Behandlung der Frage nach dem Ursprung des Endlichen gab. Diese Schwierigkeiten wurden schließlich im Jahr 1809 durch die Lehre von den zwei Prinzipien überwunden. Zwar folgt die *Philosophie und Religion* von 1804 keinem spinozistischen System, hat jedoch auch beträchtliche Probleme, den Ursprung des Endlichen als wirkliches und geschichtliches Dasein sowie die qualitative Verschiedenheit der endlichen Wesen zu erklären. Dies ist auch eine Aporie der Religionsschrift (*Anweisung zum seligen Leben*) von Fichte aus dem Jahr 1806.

Der Pantheismusstreit und die Identitätsphilosophie werden im zweiten Kapitel genauer betrachtet. Hier ist vor allem anzumerken, dass der Essay *Philosophie und Religion* auf ein zentrales Problem aufmerksam macht: die Entstehung des Endlichen aus dem Absoluten bzw. der Indifferenz, oder anders formuliert, die Herkunft der Vielheit aus dem Einen. In der endlichen Welt bleibt der Mensch, neben anderen endlichen Wesen, stets ein Rätsel, solange sein Ursprung und damit auch seine Stellung im Universum unerklärt bleiben.

Die These dieser Arbeit besteht darin, dass der Zugang zur Philosophie Schellings nach 1809 ohne Bezug auf den Menschen als das wirklich real Existierende nicht gefunden werden kann, auch wenn Gott als die letzte Begründung bis zu seiner späten Philosophie niemals aufgegeben wird. Entscheidend ist dabei, dass der Mensch nicht primär als das nach Unendlichkeit strebende endliche Vernunftwesen gefasst wird, sondern als lebende, wollende Person, die eine Fähigkeit hat, Böses zu tun. Dies bildet den sogenannten anthropologischen Ansatz, der den Schlüssel zum Verständnis des „werdenden Gottes“ und der weiteren Entwicklung seiner Philosophie darstellt. In diesem Ansatz wird zugleich eine klare Distanz zur Identitätsphilosophie des frühen Schelling sichtbar.

1.2. Die Idee des Absoluten: die metaphysische Grundlegung für die Bestimmung des Menschen (1804)

Schellings identitätsphilosophisches System versteht sich zwar als Synthese oder Versöhnung von Fichtes subjektivem Idealismus und seiner eigenen Naturphilosophie, stieß jedoch auf vielfältige Kontroversen und Kritiken. Die Diskurse um die Identitätsphilosophie durchliefen verschiedene Entwicklungsstadien bei seinen Zeitgenossen: angefangen beim Pantheismusstreit zwischen Mendelssohn und Jacobi (1783), über Hegels *Differenzschrift* (1801) und Eschenmayers Übergang philosophie (1803) bis hin zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807). Den systematischen Höhepunkt von Schellings Identitätsphilosophie markieren zunächst die *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) und in der Folge das *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere* (das sogenannte Würzburger System) aus dem Jahr 1804 und auch der Essay *Philosophie und Religion* (1804). Der Essay wird vor allem wegen seiner Behandlung des Ursprungs des Bösen in Betracht gezogen, weil damit der Übergang zwischen der Identitätsphilosophie und der Konzeption der Freiheitsschrift deutlicher dargestellt werden kann. Das ist der Grund, warum die *Philosophie und Religion* neben allen anderen Schriften der identitätsphilosophischen Phase vor allem behandelt werden sollen.

Im Jahr 1804 ist das „Ich“ als das höchste Prinzip der Philosophie schon überholt. Stattdessen lässt Schelling seine Philosophie auf der „Identität“ oder „dem Absoluten“ beruhen. Der Streit zwischen Eschenmayer und Schelling zwischen 1803 und 1804 kreist grundsätzlich um den Übergang vom Absoluten zum Endlichen oder die Genese von Differenz und Bestimmtheit. Eine Kernfrage, die Eschenmayer im Hinblick auf Schellings absolute Identität in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* stellt, ist, ob es eine quantitative Differenz in der absoluten Identität zwischen Identität und Differenz gibt. Eschenmayer legte nahe, dass die Indifferenz der absoluten Identität einen notwendigen Übergang von der Philosophie zur Nichtphilosophie zur Konsequenz hat. Die Nichtphilosophie übernimmt die Rolle von Glauben, Andacht und Ahnung. Diese sind nicht nur der notwendige Abschluss der Philosophie, sondern auch gewährleisten zugleich ihre Möglichkeit.

Demzufolge fängt der Streit zwischen Eschenmayer und Schelling mit dieser Frage an: Wie soll das Absolute begriffen werden? Die Frage lässt sich auch so formulieren: Wie sollen wir von der Gottheit reden? Während Eschenmayer über dem Absoluten noch einen Platz für

Glauben und Andacht reservieren möchte (I, 6, 21), ist Schelling die Idee des Absoluten mit der Gottesidee, der Ewigkeit identisch. Es handelt sich dabei um unterschiedliche Bezeichnungen für dasselbe Eine. Wichtiger als die Namenswahl ist der richtige Zugang zum Absoluten bzw. Unbedingten.

Eine systematische Theorie des Menschen kommt in dem Essay *Philosophie und Religion* noch nicht vor, der sich mit Eschenmayer und seiner 1803 in Erlangen erschienenen Schrift *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie* auseinandersetzt. Zwar ist der Mensch nicht das zentrale Thema, doch bildet er vor dem Hintergrund einer Identitätsphilosophie, die eine absolute Indifferenz voraussetzt, das tiefste Problem. Obwohl die *Philosophie und Religion* von 1804 weder direkt an das Wesen des Menschen gerichtet ist noch sich unmittelbar an die Menschen wendet, wird der Mensch zunächst als ein endliches Wesen beschrieben und in einem metaphysischen Kontext behandelt. Später kann er sich durch seine Entfernung vom Absoluten, und zwar Bosheit, von den anderen endlichen Wesen unterscheiden.

Der Kampf zwischen Philosophie und Religion bildet den Anlass, die Schrift *Philosophie und Religion* zu verfassen. Die Philosophie, die sich von dem Ganzen absondern lässt, wird als Naturphilosophie bezeichnet (vgl. I, 6, 18). Die Formulierung „das Ganze“ bezieht sich hier nicht auf ein dogmatisches System, sondern auf jene Philosophie, die neben der auf Erkenntnistheorie basierenden theoretischen Naturphilosophie die spekulative Gottesidee, die seit Kant in Verruf geraten ist, rehabilitiert, um die Philosophie zur Vollendung zu bringen. Spekulative Philosophie trägt den schlechten Ruf seit Kant, dass die Philosophie sich wegen ihrer Hybris nach unerkennbaren Ideen strebt und sich unvermeidlich zu selbst widerstreitenden Urteilen führt, deren Aufhebung „einer Ergänzung durch Glauben“ (I, 6, 18) bedürftig ist. Anders als Kant, der die Göttlichkeit durch praktische Philosophie rehabilitiert, bringt Eschenmayer den Glauben und die Nichtphilosophie ins Spiel. Die Kritik an der Aufhebung der philosophischen Erkenntnisse in nichtphilosophischem Glauben führt schließlich zu der Forderung, das, was die Religion nur als Glauben und Ahnung rezipiert, mithilfe von Philosophie und Vernunfterkennissen zu rechtfertigen.

Während die Vernunft und die Idee des Absoluten oft der Philosophie zugeschrieben werden, stehen Gott und Religion anscheinend in engerem Zusammenhang. Die im Jahr 1804 verfasste Abhandlung argumentiert dagegen, dass Philosophie und Religion dieselben Gegenstände untersuchen sollten. Das heißt, dass sowohl Philosophie als auch Religion die Vernunft, das Absolute, Gott zu ihren Gegenständen haben. Mit anderen Worten: Für Schelling sind Vernunft, das Absolute oder Gott letztlich nur Synonyme.³ Es ist unrichtig, das eine über

³ Laut Müller-Lüneschloß wird das Absolute „nicht in allen Schriften Schellings mit dem Göttlich-Absoluten

die anderen zu setzen:

Ganz gemäß der Absicht, außer der Philosophie einen leeren Raum zu erhalten, welchen die Seele durch Glauben und Andacht ausfüllen könnte, wäre es, über dem Absoluten und Ewigen noch Gott als die unendlichmal höhere Potenz von jenem zu setzen. Nun ist zwar an sich offenbar, daß es über dem Absoluten nichts Höheres geben könne, und daß diese Idee nicht zufälliger Weise, sondern ihrer Natur nach jede Begrenzung ausschließe. (I, 6, 21)

In Einklang mit seiner jüngeren Philosophie und anderen zeitgenössischen Philosophen geht Schelling davon aus, dass die Handlungstheorie nicht begründet werden kann, ohne den letzten Grund des Seins zu begreifen. Für Schelling soll eine vollständige Philosophie vier Bereiche umfassen: die Idee des Absoluten, die Ankunft des Endlichen und dessen Bezug auf das Absolute, und die Anweisung zum seligen Leben (Ethik) (vgl. I, 6, 19). Die letzte Begründung liegt in nichts anderem als der Absolutheit bzw. der Unbedingtheit (I, 6, 21), die mit der absoluten Vernunft identisch ist. In diesem Sinne behandelt der Essay *Philosophie und Religion* vor allem zwei zentrale metaphysische Fragen: die Idee des Absoluten und die Herkunft des endlichen Wesens. Die Frage nach dem Sinn des Lebens sowie die Endabsicht der Schöpfung kann man auch nicht auf empirische Weise untersuchen. Für Schelling müssen die ethischen Fragen, nämlich woher wir kommen und wohin die menschliche Gattung in der Geschichte geht, zuerst auf die metaphysische Konstruktion erwogen werden. Wenn die ethischen Fragen in metaphysische Sprache übersetzt werden, dürfte sich die Frage nach der Stellung und dem Endzweck der Menschheit in Folgendes verwandeln: die Letztbegründung des Seins bzw. des Einen und die Herkunft der Mannigfaltigkeit, deren Begründung in der ersten Begründung zu finden sein muss. In der Terminologie der klassischen Metaphysik entspricht dieses Problem der Vermittlung von Identität und Differenz, bzw. vom Einen und der Vielheit.

Das Unbedingte, welches das ganze Universum zugrunde liegt, ist dabei nichts anderes als das Absolute oder Gott. Gott und das Absolute sind keineswegs „Gattungsbegriffe“ (I, 6, 21). Vielmehr handelt es sich um ein und dasselbe, unabhängig davon, welchen Namen man diesem Letzten gibt. Für alle endlichen Wesen muss es möglich sein, ihren Seinsgrund auf das Absolute zurückzuführen. In diesem Zusammenhang wird der Mensch zunächst ontologisch bestimmt: Der Mensch erscheint zunächst als endliches Wesen, dessen Sein im Verhältnis zu diesem Absoluten zu begreifen ist. Aus der ontologischen Bestimmung des Menschen eröffnet sich der

identifiziert.“ Vgl. Müller-Lüneschloß, V.: *Über das Verhältnis von der Natur und Geisterwelt Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen, Eine Studie zu F. W. J. Schellings »Stuttgarter Privatvorlesungen« (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2012, S. 141.

Übergang in seine ethische Bestimmung, in der die Fragen nach dem Guten und dem Bösen sowie nach der Freiheit zu verorten sind.

1.2.1. Das Absolute braucht keinen Anderen: Kritik an der reflexiven Theorie des Absoluten (1804)

Das Leitmotiv, Gott mit dem Absoluten identisch zu setzen, besteht darin, Gott durch die Identitätsform in Gott selbst, d.h. durch die intellektuelle Anschauung zu erkennen, ohne ein Anderes oder einen Gegensatz zu sich selbst vorauszusetzen.⁴ Die Manifestation oder die Offenbarung des Gottes ist nicht eine Offenbarung in einem Anderen, sondern eine Erkenntnis seiner eigenen Identität bzw. der Indifferenz.

Wenn Eschenmayer den absoluten Unterschied zwischen dem Absoluten und den Endlichen betont und den „Übergang“ als Verknüpfung zwischen Jenseits und Diesseits in Gang setzen müsste, setzt er schon einen Gegensatz und eine Diskrepanz zwischen beiden Welten voraus. Gerade diesen Gegensatz, nämlich den „Reflexionsstandpunkt“, möchte Schelling in seinem Identitätsprojekt radikal zurückweisen. Der unauflösbarer Gegensatz zwischen zwei Dingen bringt aber nichts anderes, als die Differenz als Faktum festzusetzen. Ferner erzeugt diese Gegenüberstellung zwei Arten von Dualismus.

Der erste Dualismus ist laut Eschenmayer der Dualismus von zwei Welten, nämlich der Bruch zwischen dem Gott und den endlichen Wesen. Ein gewöhnlicher Ansatz wäre, die Idee des Absoluten zur Beschreibung zu bringen. Solcher Ansatz wurde von Schelling zurückgewiesen, dass sich jede Beschreibung auf eine beschränkte Erkenntnis zurückführen lässt. Eine bedingte Erkenntnis ist aber „von keinem Unbedingten möglich“ (I, 6, 21). Die Beschreibung kann nur dadurch zur Gottesidee geführt werden, indem der Gegensatz zur Nichtabsolutheit in den Blick genommen wird. Aber die negative Beschreibung ist letztlich nur eine Beschreibung von der Nichtabsolutheit. Der Gegensatz zwischen dem Absoluten und dem Nichtabsoluten deutet an, dass das Absolute komplett außer dem Nichtabsoluten gesetzt wurde.

⁴ Das Andere des Gottes, die Mannigfaltigkeit oder Differenzen als notwendige Setzung zur Erkenntnis des Absoluten oder Selbstoffenbarung Gottes wurden 1804 von Schelling abgelehnt. (Vgl. I, 6, 23) Laut Buchheim und Müller-Lüneschloß tauchen diese Gedanken bei Schelling erst mal im Jahr 1806 auf. Vgl. Müller-Lüneschloß, V.: *Über das Verhältnis von der Natur und Geisterwelt, ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen*, S. 142 f.

Der Dualismus zwischen beiden Welten führt dann dazu, dass es nur eine irrationale Beziehung zwischen Gott und dem Endlichen geben kann (vgl. I, 6, 22).

Ein anderer Dualismus, der nicht von Eschenmayer vorgeschlagen wurde, ist aber unter den klassischen Ansätzen nicht weniger einschlägig, nämlich der Dualismus von Subjekt und Objekt. Die Bestimmung des Absoluten besteht in der Aufhebung oder Vereinbarung dieses Gegensatzes, als ob es auf einer Seite das Reale und auf der anderen Seite das Ideale gäbe. Die Absolutheit ist nur ein Produkt von dem Prozess, die Differenzen auf eine Indifferenz zu reduzieren. Dies hat aber die Konsequenz, dass das Absolute als das Unbedingte noch durch alle Differenzen bedingt werden soll.

Nun haben wir zwei dualistische Projekte vor Augen. Das erste Projekt, welches von Eschenmayer stammt, sagte doch zumindest eine richtige Sache für Schelling: Das Absolute als das höchste Unbedingte ist *toto genere* von den Bedingten unterschiedlich. Aber die Ablehnung der anderen Art von Dualismus als notwendige Bedingung für Gotteserkenntnis bringt nicht notwendig eine Gotteserkenntnis, die durch eine Identität bedingt wird. Was Schelling vor allem nicht überzeugend fand, war die Betrachtungsweise der bedingten Welt sowie ihre Beziehung zur unbedingten. Dies wird in späteren Kapiteln erneut thematisiert.

Unter der zweiten Art von Dualismus sind drei reflexive Denkarten beim Setzen Gottes zuzuordnen: nämlich kategorisch, hypothetisch und disjunktiv. Bei der Behandlung der Idee des Absoluten wird der über die Reflexionsphilosophie hinausgehende Identitätsstandpunkt durchgesetzt. Dem Reflexionsstandpunkt geht es darum, eine Entgegensetzung von Subjekt (Ideal) und Objekt (Real) vorauszusetzen. Mit anderen Worten gehen alle Differenzen bei der Reflexionsphilosophie voraus. Auf dieser reflexiven Basis entfalten sich drei von Schelling zurückgewiesene Formen der Absolutheit (vgl. I, 6, 25 f.). A. Die negative Bestimmung: Gott ist weder Subjekt noch Objekt (kategorisch); B. Wenn es Subjekt und Objekt gibt, ist Gott das Gemeinschaftliche beider Wesen (hypothetisch); C. Die Absolutheit als Eins ist entweder Ideal oder Real (disjunktiv).⁵ Kurz: Das Absolute ist weder als Drittes jenseits der zwei Pole (des Realen und Idealen) noch ist es die Verschmelzung beider noch es ist im Spinozismus der Fall (das, was A ist, ist gleich B). Vielmehr soll das Absolute, welches das Ideal schlechthin ist, unmittelbar das Reale sein (vgl. I, 6, 25).

Das heißt, das Absolute ist nicht zugleich das Reale und Ideale, sondern die Idee des Absoluten besitzt von sich aus eine unmittelbare Realität. Die Absolutheit, die vor der Entfaltung der Potenzen im Universum gegenwärtig sein muss, soll nicht von einer Differenz

⁵ Die These „Das, was A ist, ist gleich B“, wird dem Spinozismus zugeschrieben und als die dritte Form der Reflexionsphilosophie. Solcher Punkt wird aber später wieder in der Freiheitsschrift aufgegriffen.

bzw. der Entgegensetzung von Realität und Idealität ausgehen, sondern muss unmittelbar die absolute Identität sein. Das heißt nicht nur, dass Schelling den Dualismus ablehnt, bei dem zwei Urwesen oder Prinzipien ewig miteinander kämpfen und keine Identität gegeben ist (vgl. I, 6, 37), sondern auch, dass die mit der Identität einheitliche Realität nur dem Absoluten, keineswegs dem Endlichen zukommt (vgl. I, 6, 38). Die Absolutheit wird mit der unmittelbaren inneren Identität gleichgesetzt, die aber keine vorausgehenden Differenzen (durch Negation, Verbindung und Disjunktion) in Anspruch nimmt. Es ist nichts anderes als die absolute Identität (I, 6, 25). Eschenmayer sieht dagegen keine Identität zwischen den zwei Welten bzw. der erscheinenden und absoluten Welt (I, 6, 51). Er bestätigt den absoluten Unterschied zwischen beiden.

1.2.2. Die Selbsterkenntnis des Absoluten und die intellektuelle Anschauung als Voraussetzung der Differenzierung

Dass die Vernunft bzw. das Absolute nicht durch eine Unterscheidung in Erkennenden (Subjekt) und Erkanntes (Objekt) begriffen werden kann, sondern nur durch ihre Indifferenz, bereitet einem Neuansatz in der folgenden Frage den Weg: Wie vollzihet sich das Selbsterkennen bzw. das Wissen der Vernunft ohne Selbstentzweiung? Weil das Absolute nicht in der Reflexion existiert, ist seine Selbsterkenntnis nicht bereits dadurch erreicht, dass das Absolute sich selbst sein Objekt macht und von sich selbst als Subjekt bewusst wird.

Das heißt, das Absolute ist nicht zugleich das Reale und Ideale, sondern die Idee des Absoluten besitzt von sich aus eine unmittelbare Realität. Die Absolutheit, die vor der Entfaltung der ganzen Potenzen im Universum präsent sein muss, soll nicht von einer Differenz bzw. einem Gegensatz von Realität und Idealität ausgehen, sondern muss unmittelbar die absolute Identität sein.⁶ Das heißt nicht nur, dass Schelling den Dualismus verweigert, bei dem

⁶ Es ist leicht zu missverständlich, dass der Ausgangspunkt des Identitätssystems zuerst einen Gegensatz vor Augen haben muss. Das Prinzip der Identität versucht, den Unterschied und die Spaltung zwischen beiden zu annullieren oder in Eins zu vereinigen. (Wetz z. B. nimmt „die Unterscheidung zwischen Natur- und Transzendentalphilosophie“ als „Ausgangspunkt der Identitätsphilosophie“ an. Vgl. Wetz, F. J.: *Friedrich W. J. Schelling: zur Einführung*, Hamburg: 1996, S. 108. Ein ähnliches Missverständnis findet sich auch bei Barbarić, darin dass er die Identität aus Schellings Identitätsphase als die Differenz und Dualität umfassende Identität versteht. Vgl. Barbarić, Damir: „Die große Differenz, mit der alles anfängt“ Zur Philosophie Schellings, Würzburg: 2021, S. 31.) Die Identität im Jahr 1804 ist weder die Identität der Identität und Differenzen noch die Aufhebung der Differenzen, sondern das unmittelbare, von allen Differenzen

zwei Urwesen oder Prinzipien miteinander ewig kämpfen und keine Identität existiert (vgl. I, 6, 37), sondern auch, dass die mit der Identität einheitliche Realität nur dem Absoluten, keineswegs dem Endlichen eigen ist (vgl. I, 6, 38). Die Absolutheit wird mit der unmittelbaren inneren Identität gleichgesetzt, die aber keine vorausgehenden Differenzen (durch Negation, Verbindung, und Disjunktion) in Anspruch nimmt. Es ist nichts anderes als die absolute Identität (I, 6, 25).

Entgegen der Meinung von Eschenmayer, dass Gott nicht erkannt, sondern mittels einer Hinzufügung von Glauben rehabilitiert werden kann, ist Schelling der Ansicht: Die Idee des Absoluten kann nicht durch Erklärungen, sondern bloß durch die absolute Erkenntnissart (I, 6, 26) bzw. die Anschauung begriffen werden.⁷ Die Realität der Idealität ist nicht eine von dem Absoluten unabhängige Substantialität, sondern wird durch eine intellektuelle Selbstanschauung bzw. ein unmittelbares Selbsterkennen erkannt und ist an sich sowohl evident als auch wahrhaft. Diese Wahrhaftigkeit steht in Einklang mit der Vernunft und soll nicht durch

abgesonderte Eins. Die Differenzen sind dadurch abgeleitet. Rang hat richtig auf Schellings „Zurückweisung einer Vereinigungstheorie“ hingewiesen. Vgl. Rang, Bernhard: *Identität und Indifferenz: Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Frankfurt am Main: 2000, S. 12. Anders als 1804 richtet Schelling sich im Jahr 1809 und 1810 darauf, wahrscheinlich durch die Veröffentlichung der *Phänomenologie des Geistes* (1806) inspiriert, die Identität als Identität der Identität und Differenz zu verstehen.

⁷ Vgl. auch die Schrift aus 1802: „Wir nennen diese Erkenntniß: in Gleichsetzen von Denken und Seyn, intellektuelle Anschauung. Anschauung; denn alle Anschauung ist und nur in der Anschauung überhaupt ist Realität“ (SW IV, 368 f.). Laut Scheerlinck hat Schelling bei der Behandlung des Themas Religion und Philosophie diesen Begriff von Schleiermacher geerbt. Vgl. Scheerlinck, Ryan: *Gedanken über die Religion, Der „stille Krieg“ zwischen Schelling und Schleiermacher (1799–1807)*, Leipzig: 2020, S. 31. Allerdings hat Schelling in dieser kurorischen Schrift aus dem Jahr 1804 nicht so deutlich beleuchtet, welcher Unterschied überhaupt besteht zwischen der intellektuellen Anschauung und dem Glauben. In Anlehnung an Kant, der die intellektuelle Anschauung in der Erkenntnistheorie zurückweist, aber später durch Glauben wiederbelebt, setzt Schelling anscheinend nur einen terminologischen Wechsel durch. Dass der Platz vom Glauben nur durch den Ersatz von der intellektuellen Anschauung erfüllt wird, beansprucht aber keine weitere Begründung als die von der genannten „evidenten“ Erkenntnis vom Absoluten (vgl. I, 4, 369, 373, 376, 391). Dies schließt natürlich weiterhin an sein späteres Philosophieren an und ist immer mit den Fragen konfrontiert: Worin besteht die Grenze der spekulativen Philosophie? Kann man nur durch eine Immanenzlehre seine Transzendenz erreichen? Braucht die idealistische Philosophie (später von Schelling als negative Philosophie genannt) eine historische religiöse Philosophie, um ergänzt oder überwunden zu werden? Später in der Münchner Vorlesung „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ ist Schelling nachträglich von der intellektuellen Anschauung die Rede. Die intellektuelle Anschauung wurde zwar von Kant benutzt, aber philosophisch zuerst von Fichte ernst genommen, um auf eine unmittelbare Gewissheit und ein unzweifelhaftes Existierendes zu verweisen. Schelling glaubt, dass die intellektuelle Anschauung bei Fichte mit dem ausgesprochenen subjektiven „Ich bin“ identisch ist, während in seiner Konzeption von einem allgemeinen, unbestimmten Begriff des Subjekt-Objekts die Rede ist (vgl. I, 10, 147 f.). Wodurch das Ich bei Fichte nur zu einer bestimmten Form vom Subjekt-Objekt herunterdekliniert werde. (Vgl. I, 10, 148) Obwohl die Intellektuelle das Eins zwischen Denken und Sein bejahen soll, spricht Schelling im Jahr 1806 widersprüchlich von der Undenkbartkeit der intellektuellen Anschauung: „Diese Unendlichkeit kann man nur intellektuell anschauen und betrachten, aber nicht durch Denken erreichen oder entwickeln.“ (I, 7, 159). Die unmittelbare Anschauung lässt sich weiterhin schwer vom Glauben differenzieren. Die Auseinandersetzung zur intellektuellen Anschauung unter Idealisten und Romantikern lässt sich weiter verfolgen bei: Tilliette, Xavier, Eglof, Lisa (Hrsg.): *Untersuchungen über Die Intellektuelle Anschauung Von Kant Bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2015, über Schelling vgl. S. 74–103, S. 273–298.

„Glauben, durch Ahndung, durch Gefühl“ (I, 6, 27) erfunden werden. Die Grundzüge der Absolutheit lassen sich so zusammenfassen: a) das An-sich-Sein; b) die absolute unmittelbare Identität (das Real ist Ideal); c) die Ewigkeit und Einzigkeit, das Absolute und Gott sind Eins; als absolute Identität jenseits der Reflexionsbegriffe; d) als Erkennbarkeit in Bezug auf Vernunft und mithilfe der unmittelbaren intellektuellen Anschauung der Seele; d) Ablehnung der individualisierten allgemeinen Offenbarung.

Durch die Behandlung der Idee des Absoluten möchte Schelling die hervorragende Stelle des Absoluten zum Ausdruck bringen. Das Absolute als der Ursprung aller Endlichkeit hat keine Gemeinsamkeit mit der Endlichkeit. Durch die Bestimmung des Absoluten als Eins wollte die Identitätsphilosophie aus dem Jahr 1804 nicht hervorheben, dass „alles in Gott“ ist, sondern umgekehrt, dass „alles außer Gott“ ist. Nur Gott ist. Alle endlichen Wesen sind absolut von Gott getrennt. Schon im Jahr 1802 hat Schelling in seiner Abhandlung *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* die absolute Trennbarkeit des Endlichen von der Absolutheit aufgezeigt: „Wesentlich zur Erkenntniß der wahren Philosophie ist dieses absolute Getrennthalten der erscheinenden Welt von der schlechthin realen“ (I, 4, 388).

Die intellektuelle Anschauung bei Schelling hat viele Verwandlungen erfahren, aber erhält hier eine Kernposition. Um das Absolute zu bestimmen, reicht die leere absolute Identität nicht aus. Die absolute Identität bzw. die Indifferenz als Idealität hat nur dadurch ihre Realität gewonnen, dass die ontologische Bestimmung zu ihrer Selbsterkenntnis geworden ist. Anders formuliert: Das Absolute muss über eine regulative metaphysische Setzung hinausgehen und von sich selbst erkannt und affiniert werden. Dies führt dazu, dass das Absolute nichts anderes als ein intellektuelles Wesen begriffen werden darf. Das Absolute und die intellektuelle Anschauung bestimmen einander wechselseitig, sind aber dennoch dasselbe, nämlich die Identität ohne Verschiedenheit oder Mannigfaltigkeit:

Wir setzen vorerst überall nichts voraus als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muß, die intellektuelle Anschauung. Wir setzen so gewiß, als in ihr keine Verschiedenheit und keine Mannigfaltigkeit seyn kann, so gewiß voraus, daß jeder, soll er das in ihr Erkannte aussprechen, es nur als reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung, aussprechen könne. Wir bitten ihn, diese reine Absolutheit ohne alle andere Bestimmung sich für immer gegenwärtig zu erhalten und nie wieder in der Folge aus den Augen zu verlieren. (I, 6, 29)

Die intellektuelle Anschauung ist der einzige und ewige Zugang zur Selbsterkenntnis des Absoluten. Die einzige Bestimmung der intellektuellen Anschauung ist die Erkenntnis der Absolutheit. Die Absolutheit drückt aber nichts anderes aus als die Lauterkeit, die

ausschließlich durch ihren Begriff bestimmt ist (vgl. I, 6, 29 f.). Die Erkenntnis von der ewigen Absolutheit ist „das einzige Erste“, aus dem das Zweite und das Dritte usw. herauszuleiten sind.

Weil das Absolute eine lautere Identität ohne Reflexion ist, ist die Anschauung hier nicht eine reflexive Selbstanschauung, die ein Anschauendes und ein Angeschautes voraussetzen muss. In Anlehnung daran unterscheidet Schelling die intellektuelle Anschauung auch von einer mit der psychologischen Praxis verbundenen Anschauung, die eine innere Welt zuerst aufbaut und sie durch ein inneres Medium vermittelt (I, 6, 23).

Die intellektuelle Anschauung ist auch keine Erklärung. Erklärungen sind durch das Medium vermittelt, während die Anschauung immer unmittelbar ist. Das Absolute gleicht dem Licht: Indem es scheint, erleuchtet es alles unmittelbar und in Ewigkeit. Kurz: Durch die intellektuelle Anschauung ist das Absolute als das Ideale unmittelbar „das Reale“ (I, 6, 25). Darüber hinaus sind die Erklärungen immer nur auf Endlichkeit bezogen, und das Absolute kann so niemals erschöpfend zur Vollendung erklärt werden. Die intellektuelle Anschauung ist wie das Licht, das das Wesen des Absoluten dem blinden Geist offenbart. Die intellektuelle Anschauung gilt ferner auch für die absolute Erkenntnisart, sowohl für Gott als auch für die Menschen, die nur durch die Seele Zugang zum Absoluten finden können. Die intellektuelle Anschauung der Seele ereignet sich in jeder individuellen Seele mit dem Ziel, sich von dem Leib, der Sinneswelt und der Erscheinung (I, 6, 25) zu scheiden. ⁸

⁸ Dass es der Zweck der Philosophie ist, die Seele vom Leib zu trennen, erweckt unsere Erinnerung an Platons Phaidros. Aber Schellings Rezeption des Platonismus und Neuplatonismus ist von dem Timaios-Kommentar des jungen Schelling zur *Philosophie und Religion* überdeutlich präsent. Zu Idealismus und Platonismus vgl. Beierwaltes, Werner: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main: 2004. Franz, Michael: Tübinger Platonismus, *Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Marburg: 2012.

1.3. Der Übergang von dem Absoluten zu dem Endlichen

1.3.1. Die Deduktion der Realität des Absoluten und die zeitliche Nichtigkeit

Der Begriff der Absolutheit bedeutet zuerst nichts anderes als die Idealität des Absoluten ohne Realität. Das Absolute ist an sich nur das Ideale. Aber das Ideale als die absolute Identität ohne Differenz und Mannigfaltigkeit ist die ewige Einfachheit und Selbstgleichheit. Dem Begriff der Idealität nach ist deren ewige Form abzuleiten: „Diese Form ist, daß das schlechthin-Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sey.“ (I, 6, 30)

Die Gottesidee als reine Idealität ist mit dem Selbst identisch und gleich. Das heißt, die Gottesidee ist an sich ewig gegenwärtig. Dieses unkonditionale „Dasein“ der Idealität schreibt ihr ein unkonditionelles reales Sein zu. Würde die Realität der Idealität abgelehnt, wäre die Gottesidee nicht mehr vorhanden. Gottesidee ist keineswegs eine synthetische Idee. Sie ist keineswegs eine synthetische Idee, wie man sie sich etwa als Synthese der gegensätzlichen Dualität von Geist und Natur vorstellen könnte.⁹

Das Ideale wird als das Erste genannt, die Form ist das Zweite, und das Reale ist das Dritte. Die Genese der dreifachen Bestimmungen des Absoluten findet nicht zeitlich, sondern „mit Einem Schlage“ (I, 6, 30) statt. Obwohl die drei Elemente von der Idee Gottes voneinander zeitlich nicht voneinander getrennt sind, besitzen sie logischerweise Stufen: Die Form als das Zweite ist die Folge vom Ersten, während das Reale als das Dritte die Folge vom Zweiten ist. Aber das Erste soll nicht auf dynamische Weise als das Bewirkende aufgefasst werden. Die treffendere Bezeichnung wäre: Das Ideale stellt sich durch die absolute Form unmittelbar in dem Realen dar. Und all dies geschieht in jener unmittelbaren Erkenntnis der intellektuellen Anschauung.

⁹ Rang, Bernhard: *Identität und Indifferenz, Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Frankfurt am Main: 2000. „Als Anknüpfungspunkt kann eine Stelle aus dem System von 1804 dienen, die auch noch einmal unterstreicht, daß der Gedanke einer synthetischen Einheit von Idealem und Realem hier durchaus abgewehrt wird.“ (S. 29)

Das Absolute steht *toto genere* im Gegensatz zur Zeit. „Es findet in dieser ganzen Region kein Nacheinander statt, sondern alles ist wie mit einem Schlage zugleich, obschon der ideellen Folge nach eins aus dem andern fließt.“ (I, 6, 30) Auf einer Seite bezeichnet Schelling die Endlichen, die sich von dem Absoluten absondern, als „das wahre Nichts“ (I, 6, 40). Auf der anderen Seite entsteht eine quantitative Differenz auch dadurch, dass das Absolute sich mithilfe intellektueller Anschauung unmittelbar mit sich selbst in Erkenntnis befasst.

Durch die Behandlung der Idee des Absoluten möchte Schelling die hervorragende Stelle des Absoluten zum Ausdruck bringen. Das Absolute als der Ursprung aller Endlichkeit hat keine Gemeinsamkeit mit der Endlichkeit. Durch die Bestimmung des Absoluten als Eins wollte die Identitätsphilosophie aus dem Jahr 1804 nicht hervorheben, dass „alles in Gott“ ist, sondern umgekehrt, dass „alles außer Gott“ ist. Nur Gott ist. Alle endlichen Wesen sind absolut von Gott getrennt. Schon im Jahr 1802 hat Schelling in seiner Abhandlung *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* die absolute Trennbarkeit des Endlichen von der Absolutheit aufgezeigt: „Wesentlich zur Erkenntniß der wahren Philosophie ist dieses absolute Getrennthalten der erscheinenden Welt von der schlechthin realen“ (I, 4, 388).

Schelling möchte schlechthin die Spaltung zwischen Gott und Menschen festsetzen. Mit der über unsere Denkbarkeit hinausgestreckten göttlichen Selbstanschauung gerät er aber in die permanente Aporie der absoluten Identität. Wenn die Absolutheit als unbewegte Lauterkeit eine ungeheure Kluft von den Menschen und anderem Endlichen hat, wovon stammen das Endliche und wie lässt sich seine Position im ganzen Universum verstehen? Schelling hat schon antizipiert, dass der Mensch wegen seiner Selbstständigkeit unter allen Endlichen besonders ist, die vor allem durch das Losreißen von Gott bzw. das Böse gekennzeichnet wird. Oder fragt Schelling durch den Mund Platons: „Was der Grund sey alles Uebels?“ (I, 6, 28)

Sehr ähnlich wie seine frühen idealistischen Systeme, in denen der Mensch als das sich der absoluten Freiheit annähernde Wesen zu bestimmen ist, dessen Endzweck in einer kontinuierlichen Selbstperfektionierung besteht, wird dem Menschen dabei vor allem eine Trennbarkeit von Gott selbst par excellence zugeschrieben. Dieses Problem der absoluten Trennbarkeit der Menschen von Gott wird zuerst durch den Einstieg in die Entstehungsweise der Differenzen bzw. die Abkunft der Endlichen behandelt. Schelling lehnt die Annahme ab, dass die Endlichkeit durch göttliche Schöpfung erzeugt wird. Ebenfalls spricht Schelling sich gegen die Emanationslehre Plotins aus. Schelling orientiert sich dagegen an die ewige Struktur der Absolutheit.

Für Schelling ist das Absolute das Ideal schlechthin an sich. Es gibt überhaupt kein Reales an sich, „sondern nur ein durch Ideales bestimmtes Reales“ (I, 6, 30). Dabei ist das Reale auch

nicht als empirische Dingheit zu verstehen, sondern es ist etwas vor der Zeit in der Ewigkeit Erzeugtes. Um der inneren Struktur des Absoluten willen soll ein vorläufiges kosmologisches Bild herangezogen werden. Dazu sollen drei Elemente zusammen mit Hierarchien unmittelbar in der Ewigkeit gegeben werden. Das Erste ist das Absolute, nämlich das Ideal schlechthin, das Zweite ist die Form ($A = A$), das Dritte ist das Reale (vgl. I, 6, 30).

Das Absolute hat deswegen dreierlei Bestimmungen. Die erste ist die reine Absolutheit bzw. das Ideal schlechthin. Darunter gibt es weder Verschiedenheit noch Mannigfaltigkeit. Das Wesen des Idealen erschließt sich durch die intellektuelle Anschauung. Die zweite ist die mit dem Wesen identische ewige Form, die die absolute Identität zwischen dem Idealen und dem Realen trägt. Mithilfe der ewigen Form wird das Reale als Folge (das Dritte) erzeugt (vgl. I, 6, 30f.). Da das Absolute wegen seiner Lauterkeit und Einfachheit wesentlich keine Differenz in sich selbst einlässt, ist die durch die Form erzeugte Realität nicht ein nachfolgendes Wesen, sondern ein Selbstaffirmiertes vom Absoluten als dem Affirmierenden.¹⁰ Anders formuliert ist die ewige Form bzw. die absolute Identität als das Selbsterkennen vom Absoluten zu beschreiben: Weil das Absolute mit sich selbst identisch ist, wenn es sich selbst anschaut, erkennt es sich selbst und die Tatsache, dass seine Realität in sich selbst gegründet ist (vgl. ebd.). Aber der Akt des Selbsterkennens setzt schon ein Selbstteilen voraus. Damit entsteht ein quantitatives Differenzwerden, nämlich das Absolute als das Erkennende und das Reale als das Erkannte. Das Real ist der ewigen Form nach mit dem Absoluten gleich. Deshalb ist es selbst ein angeschautes Absolutes und mit dem Absoluten gleich. Es hat demzufolge auch eine Selbstständigkeit und damit die Fähigkeit, aus dem Absoluten herauszutreten.

Das Selbsterkennen vermittelt aber nicht eine Reflexionsphilosophie, die eine Entgegensetzung zwischen Subjekt und Objekt voraussetzt, sondern eine vorzeitige unendliche Selbstanschauung und Selbstaffirmation. So sagt Schelling: „Das selbständige sich-selbst-Erkennen des schlechthin-Idealen ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität“ (I, 6, 34) Das Reale wird einerseits als Gegenbild des Absolutem begriffen, welches innerhalb des Idealen entsteht, und andererseits wegen der Gleichheit mit der Absolutheit als „ein wahrhaft anderes Absolute“ (I, 4, 34) begriffen. Das Absolute und sein Gegenbild (das

¹⁰ Somit fasst Wetz die Sinne des Absoluten zweifach zusammen: einerseits die Indifferenz (Hen) und andererseits die Selbsterkenntnis und Selbstbejagung (Nous). Vgl. Wetz, F. J.: Friedrich W. J. Schelling: zur Einführung, Hamburg:1996, S. 110. Obwohl der Wortgebrauch von Selbstbejagung bzw. Selbstaffirmation in *Philosophie und Religion* noch nicht nachdrücklich auftaucht, aber die „Realität“, da sie statt einer Substanzialität nur auf die Realität des Idealen referiert, spielt sich schon auf eine Selbstbejagung an. Im gleichen Jahr später kommenden Würzburger System gehört die Selbstaffirmation eigentlich zum Absoluten. (vgl. I, 6, 151, 172, 174.) In *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* 1806 sagt Schelling aber wieder den Verbund der Absolutheit mit Selbstaffirmation ab, denn „das affirmative (der Begriff) ist jederzeit grösser, als das Affirmierte (die Sache)“ (I, 7, 152).

zweite Absolute) sind demnach produktiv (*natura naturans*). Das Absolute ist das Ideale, das zweite Absolute ist das reale Ideale. Das Ideale produziert nur Ideen. Das zweite Absolute als das von dem ersten Produzierenden Produzierte produziert nur Ideen. Die Produktion erzeugt sich im Absoluten unendlich und hat keine Relation zur Sinnenwelt. Da nur das von den Ideen produzierte eine Realität besitzt, besitzt die Sinnenwelt, die außer dem Absoluten ist, keine Realität und ist demnach Nichts. Wie lässt sich dann die endliche Sinnenwelt denken, wenn sie nicht vom Absoluten produziert wird? Die Antwort lautet: durch Abfall und Sprung:

Mit Einem Wort, vom Absoluten zum Wirklichen gibt es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung, denkbar. (I, 6, 38)

Das Verhältnis des Endlichen zum Absoluten ist nur negativ. Diesen Sprung aus dem Absoluten nennt Schelling auch „Entfernung“ oder „Abfall“ (vgl. I, 6, 38). Mit Distanzierung von der Volksreligion, die die Abkunft des Menschen durch eine auf Gott zurückgerufene positive Schöpfung zu erklären versucht, bedient sich Schelling eher eines (Neu-)Platonismus.¹¹ Der Grund des Abfalls liegt in nichts anderem als einer transzentalen Freiheit bzw. in einem in-sich-selbst-seienden Gegenbild. Durch die scheinbare Freiheit erschafft das Gegenbild eine Loslösung vom ersten Absoluten und fällt ab. Was im Absoluten nur eine absolute Freiheit ist, kommt in der Erscheinungswelt wegen des Abfalles auch eine scheinbare „Freiheit“. Es ist paradox: Das zweite Absolute kann seine Selbstheit nicht begreifen, ohne seine Abkunft auf das ideale Absolute zurückzurufen, und kann auch nicht als das wahrhaftige Gegenbild von dem Absoluten sein, ohne das Absolute selbst zu objektivieren.¹² Aber wenn das Gegenbild wahrhaftig geworden ist, besitzt es zwar die gleiche Macht wie seine Urform, verbindet sich aber immer mit dieser Notwendigkeit, sich von seinem Ursprung zu entfernen, und hört daher auf, absolut frei zu sein. Weil das Gegenbild wegen der Selbstidentifizierung des Absoluten in der Ewigkeit auftritt und kraft seiner Freiheit aus dem wahren Absoluten sofort hinausgeht, ist

¹¹ Platonismus und Neuplatonismus gelten offenbar als einige der wichtigsten Denkquellen seiner philosophischen Entwicklung. Laut Asmuth verändert sich aber Schellings Rezeption des Platonismus. Im Jahr 1804 z. B. glaubt Schelling, anders als in der Tübinger Zeit, das Wahrhaftige in Platons Lehre, befindet sich auch in den Werken der Neuplatoniker. Vgl. Asmuth, Christoph, *Philosophie und Religion und der Platonismus*, in: Denker, A. und Zaborowski, H. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München: 2008, S. 98-107, hier S. 106. Ausführlichere Forschung über Schelling und sein Bezug auf Platon und Neuplatonismus vgl. Beierwalters, Werner: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main: 2004, S. 67-82, S. 100-143. Franz, Michael: *Tübinger Platonismus, Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Tübingen: 2012.

¹² Sven Jürgensen resümiert, dass es in der Philosophie und Religion durch Abfall eine „*endliche Identität* als die Ähnlichkeit der Indifferenz“ gibt. Die Ähnlichkeit zeigt zummindest einen Unterschied von der ursprünglichen absoluten Identität. Vgl. Jürgensen, Sven: *Schellings logisches Prinzip: Der Unterschied in der Identität*, in: Asmuth, Christoph, Denker, Alfred, Vater, Michael (Hg.): *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel*, Amsterdam: 2000, S. 113-143, hier S. 140, 143.

der Abfall genauso ewig wie die Absolutheit selbst (vgl. I, 6, 41).

Mit dem Abfall von der absoluten Freiheit hat das Gegenbild seine Identität mit dem Idealen und somit seine Realität verloren und ist demnach „das wahre Nichts“ (I, 6, 40). Das wahre Nichts ist ein ewiges „Nichtsein“ und ein im Sinne der Nichtigkeit mit dem Absoluten gleich ewiges „Sein“. Das ewige „Nicht-sein“ produziert mit dem Loslassen von der absoluten Notwendigkeit und kraft seiner Freiheit „durch und für sich selbst“ die „ewig nicht seiende“ Wirklichkeit, die aus dem Standpunkt des Absoluten nur „das Nichts der sinnlichen Dinge“ bzw. nur Negation des Absoluten ist (I, 6, 40).¹³ Diese im Vergleich zum Absoluten bloße Nichtigkeit wird zwar als sinnlich bedingte Wirklichkeit genannt, besitzt aber keine wirkliche selbstauffirmierende Macht gegen das Absolute.

Das Leben verteilt sich auch entsprechend nicht auf geschichtliche Weise, sondern auf ewige zweifache Weise, nämlich in das wahre Leben und das Scheinleben. Im Mangel an Absolutheit waltet im Scheinleben bzw. der sinnlichen Welt nicht mehr das Prinzip der Identität, sondern die Ichheit, welche in der Philosophie Fichtes ihren besonderen Platz erhält. Fichte hat erleuchtend erklärt, dass die Ichheit sich nicht als eine erklärbare Tatsache, sondern eine Tat-Handlung gesetzt hat. Im Gegensatz zu Fichte, der das Ich-Prinzip als das höchste Prinzip des philosophischen Systems betrachtet, beherrscht das Ich für Schelling nur das Scheinleben und gilt als die höchste Potenz des Gegenbildes. Spricht man von der Potenz, verweist man nur auf eine „Potenzialität“ als „Möglichkeit“, aber keine „Wirklichkeit“. Somit wird das Scheinleben in die Zeit herabgesunken, die aber nur uns gültig ist. In den Augen Gottes gibt es keine Zeit.

Es lässt sich dabei auf die anfängliche platonische Frage zurückgreifen: Woher stammt der Mensch und was ist der Grund des Übels? Schelling versucht die menschliche Freiheit und deren Konsequenz als „Bosheit“ in die absolute Identitätsphilosophie einzubetten. Mit der

¹³ Obwohl die sogenannte die negative Philosophie überwindende positive Philosophie erst einige Jahre später in Schellings Philosophie vorkommt, hat er dabei vielleicht schon die Folge der Philosophie der Ichheit als „negative Philosophie“ erkannt (I, 6, 42 f.). Auch wenn die Negativität hier sich vor allem auf eine Nichtigkeit und Irrelevanz zur Realität bezieht, hat Schelling vielleicht schon die unbewusste Vorahnung des Scheiterns der immanenten idealistischen Philosophie, während das Projekt der positiven Philosophie sich an eine geschichtliche Philosophie der Freiheit richtet. Später im Jahr 1806 in der *Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichtischen Lehre* nennt Schelling die wahre philosophische Wissenschaft des Göttlichen als die Philosophie des „allein Positiven“ bzw. die Naturphilosophie (vgl. I, 7, 30). Bemerkenswert stammen die Ausdrücke der „negativen“ und „positiven“ Philosophie mit umgekehrten Bedeutungen aus dem *System des transzendentalen Idealismus*, in dem er die „Tätigkeit der Ichheit“ als die „Positivität“ in der Philosophie bezeichnet (I, 3, 432). Was im Jahr 1800 als das Positive benannt wurde, verwandelt sich einige Jahre später in die Nichtigkeit. Lawrence sieht dagegen die Spur der späteren positiven Philosophie sogar schon im System von 1800 durch die Bejahung einer von der Vernunft unabhängigen Wurzel der Welt. Vgl. Lawrence, Joseph P., *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs*, Würzburg: 1989, S. 46, Fußnote. Laut Barbarić findet die Spur der positiven Philosophie durch den starken Nachdruck „auf das Reale“ und den damit zusammenhängenden Abfall der Identitätsphilosophie. Vgl. Barbarić, Damir: „Die große Dissonanz, mit der alles anfängt“ Zur Philosophie Schellings, Würzburg: 2021, S. 12.

Abgrenzung von Fichte verneint er das handelnde Ich als Urquelle des Menschen und dessen Abfall. Aber unter Bezugnahme auf Fichte nennt er das Für-sich-Ich als Grund des Abfalls. Die Bosheit und der Abfall werden nicht wie später in der Freiheitsschrift als „Realität des Bösen“ behandelt, sondern verweisen nur auf eine metaphysische Beschreibung von der Entfernung vom Absoluten und Realität. Die Ichheit steht nicht in Beziehung zum Willen,¹⁴ der in der Freiheitsschrift eine umkehrende Kraft gegen die ursprüngliche Vernunft hat. Die höchste Instanz ist dabei immer Vernunft.

Anders als Kant, der auf den Dualismus von „zwei Welten“ insistiert, stimmt Schelling nicht zu, dass es eine „wirklich seiende“ endliche Welt gibt. Es gibt nur „eine“ Welt, in der nur Gott „das wahre Sein“ und die anderen bloß „das Nichtsein“ sind. Während Schelling sich später in der Einleitung in die Philosophie der Offenbarung mit der letzten nihilistischen Frage nach dem Endzweck des Menschen beschäftigt, also „warum überhaupt etwas existieren soll“¹⁵, ist die reale Existenz des Menschen inkl. aller anderen im Jahr 1804 für ihn überhaupt unvorstellbar. Denn entweder „mit“ oder „ohne“ Isolierung von dem Absoluten „existiert“ überhaupt nichts in der Scheinwelt, weder Tier noch Mensch.¹⁶ Schelling verwendet die Begriffe „Böses“ oder eher „Abfall“, nur um einen imperfekten Zustand aller endlichen Wesen zu konzipieren. Es lässt sich dann fragen: Ist es gerecht, dem Menschen eine besondere Position im Universum zuzuschreiben? Oder wo befindet sich der Mensch in der Welt?

1.3.2. Der Mensch als Scheinleben und ein relatives Nichtsein

Die Brücke zwischen Ureinheit und deren Herabsinken nennt Schelling die Seele. Der

¹⁴ Laut Schelling kritisiert Eschenmayer, dass es unmöglich ist, den Willen aus der absoluten Identität herauszustellen (vgl. I, 6, 50).

¹⁵ „Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: Warum ist überhaupt etwas? „Warum ist nicht nichts?“ (II, 3, 7)

¹⁶ Im Würzburger System wird die Nichtigkeit des Endlichen inhaltlich unverändert, aber auf mildere Weise formuliert. Statt der Nichtigkeit schlechthin sagt Schelling von „,[dem] relative[n] Nichtseyn des Besonderen in Bezug auf das All“ (I, 6, 189) Ganz metaphorisch beschreibt er den Abfall und dessen Zurückkehr zur absoluten Identität mit drei Schritten: „Fulguration - Ausstrahlen und Zurücknehmen“ (I, 6, 187), während er in der Religionsschrift noch die Metapher „göttliche Funken der Freyheit“ (I, 6, 51) von Eschenmayer kritisiert. Neben dem ewigen Abfall spricht er statt Geschichtlichkeit noch von einer ewigen Versöhnung: „Die Endlichkeit im eigenen Seyn der Dinge ist ein Abfall von Gott, aber ein Abfall, der unmittelbar zur Versöhnung wird. Diese Versöhnung ist nicht zeitlich in Gott, sie ist ohne Zeit.“ (I, 6, 566) Anders als in der Religionsschrift ist eine „ewige Schöpfung“ auch anerkannt. Aber unverändert bleibt das Gott-Dinge-Verhältnis: die hervorragende Position vom Absoluten und die vernichteten endlichen Wesen.

Freiheitsbegriff ist dabei nicht wie später in der Freiheitsschrift wollensbedingt, sondern hat die in sich selbst ihre Ichheit ergreifende Seele zur Grundlage (vgl. I, 6, 52). Aber nachdem die Seele wegen der Ichheit herabgesunken ist, hat sie mit der wahren Freiheit nichts mehr zu tun. Kurz, die seelische Freiheit hat die Notwendigkeit, der Freiheit entgegenzustreben, und die Unfreiheit zur Folge. Es stellte sich die Frage: Was ist der Endzweck der zeitlichen Welt bzw. der Geschichte? Oder es lässt sich auch anders fragen: Ist es dem Menschen möglich, seine Nichtigkeit zu überwinden und sich mit dem Absoluten (der absoluten Freiheit) wieder zu vereinigen? So führt Schelling seine Ethik ein.

Schellings Ethik ist seinem kosmologischen Bild nicht perfekt entsprechend und nicht lückenlos konsequent. Schelling weist offenbar der Menschengattung den höchsten Rang in der erschienenen Welt zu. Denn das Tierische im Menschen soll durch Hervorrufung der Vernunft überwunden werden. Da der letzte Gegenstand der Religion mit der Philosophie für Schelling identisch sei, sei das letzte Ziel von beiden, das Ideal schlechthin (Gott) zu erkennen und zu erlangen. Das Wesen Gottes nennt Schelling weiterhin Sittlichkeit (Seligkeit). Die Sittlichkeit ist weder gesetzliches Gebot noch unendliche Annäherung an Gott, sondern wesentlich mit Gott identisch. Schelling fordert den Menschen auf, seine falsche Freiheit zu opfern, damit man in die geistige Welt „einheimisch“ zurückkehren kann (I, 6, 53 f.). Nur zusammen mit dem Menschen zeigt sich die Endabsicht der Entfaltung der Geschichte: Das Herabsinken der Idee wird im Menschen zugespitzt, damit sie nachträglich in die Indifferenz zurückkehren kann (vgl. I, 6, 57). Da die Auflösung nicht anders als eine göttliche Selbstaaffirmation ist und Gott ewig und notwendig sich selbst affirmsiert, ist der Mensch in diesem Sinne notwendig aufzulösen. Dann gehört das menschliche Streben nach der Seligkeit in der Geschichte eigentlich nicht „unserem Dienst“ an, sondern ist nur eine Funktion der Absolutheit. Aber aus unserer Perspektive heraus besteht die Aufgabe der Wissenschaft in der Erziehung der Menschheit, sich zur Sittlichkeit zu erheben (vgl. I, 6, 54, 58).

Obwohl Schelling die Menschen als das Zentrum anzusehen scheint, bleiben das Bild und die Stellung von Menschen, oder die Antwort auf die kantische Frage „Was ist der Mensch?“ immer noch vage. Schelling bezeichnet den Menschen als göttliches Gegenbild, gibt aber nicht zu, dass dieses Bild sich zu einem eigenen realen Prinzip verwandelt, welches eine dem Gott entgegensezende Kraft beherrscht. Schelling verneint, dass es wirklich einen Gegensatz zwischen Gott und Menschen gibt. (Es gibt nicht zwei Welten.) Da die Realität des Bösen und der menschlichen Freiheit zurückgewiesen wird und der Mensch endlich durch die Geschichte hindurch und wegen der Absolutheit als ewige Garantie immerhin zurück zur Ewigkeit geht, „existiert“ überhaupt kein Mensch, nur Gott. In dieser

„harmonischen“ Kosmologie steht der Mensch nicht in Frage, weil der Mensch keine wirkliche zerstörende Kraft zur Lauterkeit hat. Würde man Schelling fragen: „Warum existieren überhaupt der Mensch und alles, warum nicht nichts?“, dann antwortete er wohl: „Der Mensch und alles sind sowieso Nichts, der Abfall ist eine göttliche Selbsterkenntnis und die Auflösung aus menschlicher Sicht ist das Streben nach Sittlichkeit, aus göttlicher Perspektive nur eine göttliche Selbstaffirmation.“

Es lässt sich zur anfänglichen Frage zurückkehren, ob die *Freiheitsschrift*, wie die meisten glauben, eine Fortsetzung des Programms der *Religionsschrift* ist. Auf den ersten Blick sehen die beiden Schriften auf verschiedenen Seiten ähnlich aus. Die Antwort ist aber hauptsächlich wegen zweier Gründe negativ. Erstens ist der metaphysische Ausgangspunkt der *Religionsschrift* „Eine-Welt-Theorie“ und immer reine Identität ($A=A$) und setzt keine Differenz voraus. Aber in der *Freiheitsschrift* spricht Schelling von einem in Eins vereinheitlichten „wahren Dualismus“ mit dem Schema A ($A=B$), welches einen Vereinigungsversuch von Immanenzlehre und Freiheit darstellt. Zweitens werden der Abfall und das Böse im Jahr 1804 nicht als selbständige Realität behandelt, so dass der Mensch und der anthropologische Ansatz auch nicht wie im Jahr 1809 die Hauptrollen spielen.

Allerdings zeichnet sich schon der verborgene geschichtliche Prozess von „Verdoppelung“ und „Wiedervereinigung“ in der *Philosophie und Religion* durch die „Notwendigkeit des Abfalls“ und die Bejahung der „Notwendigkeit der Auflösung“ ab. Es lässt sich aus diesen Gründen auch gewissermaßen formulieren, dass die *Religionsschrift* mehr oder weniger die folgende neue Philosophie vorwegnimmt.

Erstens, Warum kommt das menschliche Böse mit Blick auf Gott in Frage, wenn der Mensch kein reales Sein besitzt? Wenn der Mensch und die anderen endlichen Wesen nur „Nichtsein“ sind, warum muss der Mensch den Anspruch nehmen, nach der Sittlichkeit zu streben? An dieser Stelle lässt sich bezweifeln, ob das Selbst-erkennen und -Anschauung des Absoluten nicht die Existenz des Menschen schon voraussetzt.¹⁷ Wenn die menschliche Existenz vorangeht, bleibt das Absolute nicht mehr an sich identisch, sondern muss von Menschen ausgehen und ein werdendes Absolutes sein. Dies ist aber genau der Ausgangspunkt der *Freiheitsschrift*.

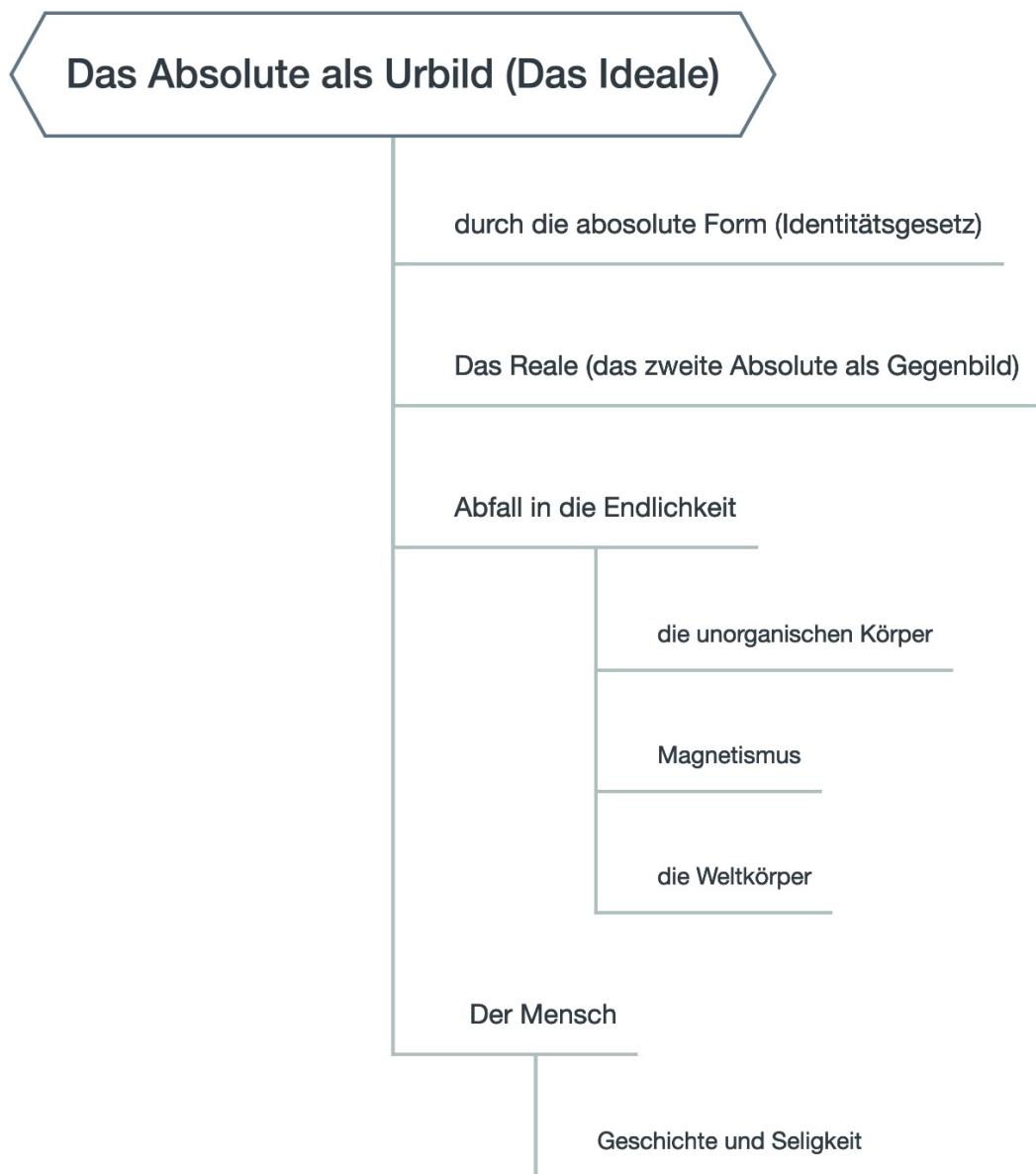
Zweitens ist da das unlösbare Dilemma¹⁸, dass der Mensch in den Augen bzw. im Licht des

¹⁷ Rang vertritt die gleiche Meinung, dass die Idee der Selbstaffirmation des Absoluten zuerst einen Menschen braucht. Vgl. Rang, Bernhard: *Identität und Indifferenz: Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, S. 151.

¹⁸ Wetz hat bereits bemerkt, dass Schelling die *Religionsschrift* und Würzburger System aus dem Jahr 1804 mit Anspielung auf die Abweichung von dem Identitätssystem beschließt, „als ob er schon zu dieser Zeit dessen Schwachstellen, Lücken und Sprünge bemerkt hätte.“ Siehe Wetz, F. J.: *Friedrich W. J. Schelling: zur*

Absoluten nur Nichtigkeit ist, aber zugleich als deren Abbild der Absolutheit am nächsten steht. Das weist bereits auf den latent vorhandenen anthropologischen Ansatz von 1809 hin, dass die „nie aus seiner Ewigkeit“ (I, 6, 31) heraustretende Idee des Absoluten und dessen Offenbarung unvorstellbar und damit nur ideal und negativ ist. Dieser Mangel erfordert, dass die Behandlung der Wirklichkeit der menschlichen Freiheit und die Position des Menschen im Universum zu untersuchen sind, weil das Selbsterkennen des Absoluten im Jahr 1804 nur als „ein Herausgehen der Absolutheit aus sich selbst“ (I, 6, 31) zu verstehen ist und dann mit dem Menschen identifiziert wird. Der Inbegriff von diesem „Herausgehen aus sich selbst“ ist im Jahr 1809 ja der Mensch, der nicht nur mit einer abstrakten Form als Nichtigkeit im Scheinleben handelt und sich fortdauernd zur reinen Vernunft bzw. Seligkeit aufheben soll, sondern als ein wollender Handelnder betrachtet wird.

Zusatz: Die Visualisierung des Bildes des Universums in Philosophie und Religion (1804)



Exkurs: Von der Abkunft der Mannigfaltigkeit in der Metaphysik des Einen bei Fichte (1806): Ein Vergleich mit Schelling

Wenn Jens Halfwassen in seiner Monographie Fichte und sogar das ganze Programm des deutschen Idealismus, insbesondere Hegel pauschal als Zurückführen auf absolute Einheit bzw. „das Studium der Bestimmung der absoluten Einheit“ und „Einheitsmetaphysik“ diagnostiziert¹⁹, setzt er bereits voraus oder impliziert zumindest, dass die Mannigfaltigkeit, abgesehen davon, ob sie wahrhaftig ist oder nicht, schon auf irgendeine Weise im Gegensatz zum Einen existieren muss. Dies gilt im Kontext einer Metaphysik des Einen, da das Eine als das höchste unantastbare, auf einer „Indifferenz“ basierende Prinzip so selbstverständlich ist, dass „der Aufstieg zum Einen“ nicht als die erste prekäre Problematik dient: Entweder auf einer unendlich annähernden Weise oder mit Hilfe einer transzendentalen Reduktion findet das Eine seine Rechtfertigung. Was uns zum Zweifel bringen könnte, wäre aber die Frage: Was ist passiert vor dem „Aufstieg“?²⁰

Um genau zu sein: Um zurück ins Eine genommen werden zu können, muss sich ein „Abfall“ vor dem Aufstieg ergeben. Angenommen, dass das Eine die höchste einzige Realität ist, kommt die Notwendigkeit und Möglichkeit von dem Zurückrufen zum Einen nur als eine unentbehrliche Folge eines metaphysischen Dogmas vor, wenn wir schon von dem Dogma überzeugt sind. Im Gegensatz zu Halfwassen ist dabei die zu erforschende Frage die folgende: Wovon und wozu stammt die Mannigfaltigkeit in der Metaphysik des Einen? Anders metaphorisch formuliert: Warum gibt es einen „Abfall“ von der letzten ewigen Identität?

Inwiefern die klassischen deutschen Idealisten von den Neuplatonikern inspiriert wurden, bleibt umstritten²¹ und sei dahingestellt. Wir nehmen vorläufig auch keine Rücksicht darauf, um „die Prämissen“ bzw. die absolute Einheit als Letztbegründungsprinzip zu überprüfen. Ziel dabei aber ist, durch den Versuch, die hier gestellte Forschungsfrage zu beantworten, hoffentlich im Nachhinein die metaphysische Grundlage von den „differenzlosen“ idealistischen Systemen Fichtes und vor allem des Schellings angeschlagen und als Krise (auch von Schelling

¹⁹ Vgl. Halfwassen, Jens: *Der Aufstieg zum Einen, Untersuchung zu Platon und Plotin*, Leipzig: 2006, S. 9f.

²⁰ Auf jeden Fall ist es berechtigt, weiterhin zu fragen, wie die Wiedervereinigung der Mannigfaltigkeit und des Einen ermöglicht werden kann.

²¹ Vgl. Baumgartner, H. M.: *Die Bestimmung des Absoluten, Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 34, H. 3, 1980, S. 321-342, hier, S. 322.

selbst) des immanenten Idealismus angenommen wird, damit der Übergang im mittleren Schelling noch lückenlos verstanden werden kann.

Die *Anweisung zum seligen Leben* (1806)²² aus den Reihen der philosophischen Programme als die Populärphilosophie von Fichte wurde von ihm selbst nicht nur als Gipfel, sondern auch insgesamt als „das Resultat [seiner], seit sechs bis sieben Jahren [...] Selbstbildung“ (GA I, 9, S. 47) betrachtet, auch wenn Schelling sie nur als ein „Plagal“ von seiner Polemik *Philosophie und Religion* aus dem Jahr 1804 bemängelte, dass Fichte seinem Gedankengang „Idee des Absoluten, Abkunft der Endlichkeit, dessen Bezug auf der Absolutheit und Anweisung zum seligen Leben“ folgte, sind Fichte und Schelling bei Behandlung der von mir als am wichtigsten beurteilten Frage „Abkunft der Endlichkeit“ noch radikal voneinander verschieden.

Zunächst gibt es ein paar vorbereitende Anmerkungen, die aufgelistet und als Prämissen des spekulativen Gangs bei Fichte gesetzt werden müssen: 1. Auch wenn die philosophischen Programme der Religionsschrift Fichtes aus dem Jahr 1806 nicht unbedingt dem (Neu-)Platonismus zugeschrieben werden müssen, ist es unstrittig, ihre Philosophie als „Metaphysik des Einen“ zu verstehen, d. h., als einen Versuch, die absolute Identität und Idee zu begreifen. 2. Die höchste Idee ist die einzige Realität und das höchste Prinzip. Es gibt kein zweites Prinzip, falls die Philosophie Fichtes auf eine Prinzipienlehre reduziert werden soll und die Terminologie „Prinzip“ verwendet werden müsste. 3. In diesem Sinne weder die Philosophie Fichtes noch diejenige Schellings aus dieser Zeit als Dualismus zu rezipieren. Ein wichtiger gedanklicher Aspekt besteht darin, die Mannigfaltigkeit an sich auf einem niedrigen Niveau zu bedenken.

Im Anschluss an die obigen vorbereitenden Anmerkungen lässt sich die Verwendung von „Prinzip“ auf die „Mannigfaltigkeit“ bei Fichte von dem Kontext der „Prinzipienlehre“ unterscheiden. Das Prinzip der Mannigfaltigkeit hier bezieht sich eher auf eine „Initiation“ als auf eine „Urquelle“, die parallel zu „dem Einen“ stehen darf. Das ethische Konzept „seliges Leben“ steht bei Fichte im radikalen Gegensatz zum „absoluten Tod“. Der Lebensbegriff, anders als was wir im alltäglichen Kontext des Lebens²³ erfahren, ist ausschließlich mit dem Seinsbegriff verbunden, der aber nicht durch religiösen Glauben, sondern durch Wissen bzw. „Wissenschaftslehre“ begriffen und erkannt werden soll. Damit

²² Im Folgenden wird als Religionsschrift zitiert.

²³ Zu dem Lebensbegriff Fichtes vgl. Janke, Wolfgang, *Leben und Tod in Fichtes „Lebenslehre“*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 1966, Vol. 74(1), S. 78-98, hier S. 78f. Zu der Lebensphilosophie in Bezug auf die späte Wissenschaftslehre bei Fichte vgl. die Monographie von Weiß, Michael Bastian: *Leben als Leben, Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre*, Würzburg: 2019.

verlagert sich das Thema vom seligen Leben auf die metaphysische Philosophie des Einen. Eine metaphysische Vorbereitung ist hier unvermeidbar: Die Grundzüge des wahren Seins bzw. Lebens lassen sich so zusammenfassen (vgl. vor allem Vorlesung 3):

1. Das Sein ist vom Nichtssein absolut getrennt: Das Sein ist nicht Nichtssein;
2. Das Sein ist zeitlos bzw. die Ewigkeit;
3. Es gibt keine Offenbarung oder Dasein im Sein;
4. Das absolute Dasein, oder die einzige mögliche Form des Daseins (oder der Offenbarung) ist das Bewusstsein des Seins, und zwar Wissen.

Aber das Nichtsein als absolute Nichtigkeit ist unvorstellbar für Fichte, was es gibt, ist nur die Vermischung zwischen Nichtsein und Sein:

Es kann keinen reinen Tod geben, noch eine reine Unseligkeit; [...] nur das wahrhaftige Sein und Leben vermag da zu sein. Darum ist alles unvollkommene Sein lediglich eine Vermischung des Toten mit dem Lebendigen. (GA I, 9, S. 56)

Den mannigfaltigen endlichen Wesen hat Fichte auf jeden Fall, abgesehen von der Unbefriedigung der metaphysischen Bedürfnisse (dass die Mannigfaltigkeit unwahrhaftig, Erscheinung, vorübergehend etc. sind), auch eine existentielle Unruhe beigemessen, so dass „der Aufstieg zum Einen“ nicht nur als eine philosophische Vollendungsanforderung gilt, sondern auch wiederum in den Kontext „Anweisung zum seligen Leben“ eingebettet wird. Die prekäre Frage kommt aber zurück: Wenn der Geist als Licht schon vor der Zeit oder Wandelbarkeit eine ewige Ruhe genießt, wie kommt er hinab ins Mannigfaltige, das aber nicht komplett von Licht losgerissen ist, sondern auf eine Weise, um genauer zu sein, einerseits im „Dasein“ als „Wirklichkeit“ erscheint, andererseits „im Denken als schlechthin unmöglich einleuchte[t]“ (GA I, 9, 94), mit Nichtsein vermischt ist? Wenn wir nicht wahrhaftig „leben“, nur eine Mischung von „Leben“ und „Tod“ bzw. das „Sterbende“ sind, wer sind wir und vor allem: Warum sind wir und wovon stammen wir ab?

Im Voraus muss man vor Augen behalten, dass der Mannigfaltigkeitsbegriff nicht mit dem „empirischen substanziellen Körper oder Ding“ identisch sein soll. Mannigfaltigkeit ist dabei zu verwenden, damit diejenige „Konzepte“, die keine Teilhabe am höchsten Sein haben und nur Illusion sind, zum Ausdruck gebracht werden. So leitet Fichte nämlich „dieses Prinzip der Mannigfaltigkeit“²⁴ (GA I, 9, 95) her. Die Deduktion lässt sich so kurz rekonstruieren:

²⁴ Wissenschaftslehrebedingt lässt sich das „Als“ Prinzip ausführlicher und wissenschaftlicher als hier in der Religionsschrift in Angriff nehmen. bleibt aber umstritten, auf welcher Wissenschaftslehre (WL 1804 oder 1805) ist diese Schrift dabei bezogen, auch unklar ist, ob es eine Kohärenz unter den Mengen der Versionen der WL von 1794 bis zu seinem Lebensende gibt.

1. Muss Gott ewig sein (a. Gottessein), muss er dann unmittelbar da sein (b. Gottesdasein). Da Gottessein ewig und eins ist, ist mithin auch Gottesdasein. Im ersten Schritt erklärt Fichte das „Dasein“, die „Selbstoffenbarung“ des Gottes als des einzigen wahrhaftigen Seins, die in den letzten Vorlesungen als „unmöglich“, hier aber als den Punkt „auf den es ankommt“ (ebd. 96) bezeichnet wird. Das göttliche Dasein bedeutet: Wenn Gott existiert, existiert er unbedingt, lebendig, und ist als Gott selbst unmittelbar da. Da Gott an sich eins, ewig und unveränderlich ist, ist das göttliche Dasein als unmittelbare göttliche Existenz in seinem Dasein gleich auch konstant, unwandelbar.

2. Dass Gott sein Dasein ist, lässt sich so dialektisch umformulieren: Gott ist in seinem Dasein ewig unmittelbar geworden. Mithin ist das Gottesdasein ein Werdendensein, welches aber in der Ewigkeit sein Werden vollenden wird. Aus der Perspektive des Denkens oder Gottes selbst gibt es nur eine Identität und Indifferenz zwischen Gottessein und seinem Dasein. In unserer Perspektive kann aber die Identität weiterhin auch als ein Überlappen betrachtet werden, das im Weiteren auch als c. „Verschmelzung“ von beiden erfahren werden kann. Mithin verwandelt das ewige Eine in dreifache Begriffe: Gottessein, Gottesdasein, und deren Verschmelzung bzw. Vermischung.

3. Es gibt die Rolle des „ALS“ als „das Prinzip aller nachmaligen Trennung und Mannigfaltigkeit“ (ebd. 96) Die Selbstrepräsentation von Gott in seinem Dasein bzw. die „Vermischung“ impliziert eine „absolute Unterscheidung“. Die ewige Tätigkeit des Unterscheidens wird dann von Fichte als „ALS“ genannt. ALS liefert das Dasein in seinem Bild, sowie es ist: das Dasein ALS Dasein, lässt sich von dem Sein unterscheiden, repräsentiert sich in sich selbst und wurde durch die Tätigkeit von „ALS“ als und im Bild dargestellt. Mannigfaltigkeit wird dabei als „erkannte Grenze“ entziffert und schon dem Wissen vorausgesetzt: Ohne Grenze/Unterscheiden/etwas ALS etwas gibt es nichts zu erkennen. ALS ist nicht ein starres Prinzip, von dem aus die Mannigfaltigkeit herabgeleitet werden kann, sondern ein Akt, eine Tätigkeit, eine Selbstdarstellung im Bild, wodurch eine Grenze das Wissen und das Bewusstsein ermöglicht: Angenommen, A ALS A, wissen wir, A ist nicht „nicht A“. Mithin kommt eine Grenze, die durch die Selbstpräsentation zu erschaffen ist. ALS ist weder dieses A noch jenes A, es ist das Dritte, von Fichte als die Relation beider bezeichnet, „als etwas von dem Bewusstsein begriffen“, weil es so ist. Das heißt, es gibt kein etwas A, B, C ... an sich als mannigfaltige Dinge, deren Abkunft mysteriös ist und die grundlos „von Gott“ in die Existenz gebracht wurden. Das Gegenteil ist der Fall, dass das Handeln „ALS“ die „Dinge an sich“ im Bilde heraustreten lässt. Das Dritte, das etwas ALS etwas begreift, ist das

Bewusstsein.²⁵ Kurz: der Als-Akt, dessen handelnde Subjekte „Ich“ bzw. „Wir“ sind. Somit hat Dieter Henrich zusammengefasst: „Die Repräsentationspartikel „als“ bezeichnet eine dreistellige Relation: Etwas (1) stellt etwas (2) als etwas (3) vor“.²⁶

4. Somit verlagert die Frage, woher „Wir“ als die endliche Mannigfaltigkeit stammen, auf die Fragen: Was können wir wissen und wessen sind wir uns bewusst. Die Frage lässt sich auch so formulieren: Wie kann es gelingen, die Mannigfaltigkeit ins Bewusstsein zu bringen? Wir sind, was wir wissen, und wir sind, weil wir handeln: Das Bewusstsein ist ein Unterscheidungsakt. Das Dasein wird als ein Dasein von dem Bewusstsein begriffen und ist dadurch Ein Dasein geworden.

Nicht deshalb, weil Gott uns sein Dasein von ihm offenbart, damit wir Wissen erlangen, sondern deshalb, weil wir als das erkennende Subjekt kontinuierlich in der Tathandlung etwas „als“ etwas für uns als Bild bilden, kommt die Mannigfaltigkeit vor. Kurz: Die Mannigfaltigkeit bei Fichte ist keine substantiellen von dem Einen „abgefallenen“ materiellen Dinge, die mit einer „ewigen Seele“ gemischt sind und ein „Selbstreinwaschen“ beanspruchen. Vielmehr ist die Mannigfaltigkeit ein Bewusstseinsgang, durch den die unendliche, unaufhörliche „Begriffsbildung“ in Gang gesetzt wird, die endlich eine „Welt“ heraustreten lässt.

5. Die Welt ist nur eine Selbstreflexion des ICH, die von Natur aus eine zweiseitige Spaltung zwischen „Einem“ und „Mannigfaltigkeit“ in Angriff nimmt. Fichte schreibt dazu: „Was du siehst, bist ewig du selbst; aber du bist es nicht, wie du es siehst, noch siehst du es, wie du es bist.“ (GA I, 9, 100) Fichte meint also, das Subjekt sehe die Welt als eine Selbstrepräsentation, sei aber nicht selbst das Bild und sehe darin auch nicht den Schatten seiner selbst. Das Selbst sei also eine Als-Handlung, ein Unterscheidungsakt der Vergegenwärtigung. Die Welt, auch wenn es nur ein Schein, eine Verschmelzung von Tod und Leben ist, ist nicht als „körperliche“ oder ordnungslose unvernünftige Materie zu begreifen. Durch den Als-Akt ist das Konzept von Mannigfaltigkeit ersetzt und die „von dem ewigen Einen“ abgefallene unerklärbare Mannigfaltigkeit verwandelt sich in einen unendlich konstruierenden Bewusstseinsakt. Somit verwandelt sich die dogmatische Metaphysik bei Fichte in die genetische epistemologische Wissenschaftslehre. In diesem Sinne sieht man tatsächlich schon eine Selbstbegrenzung bei Fichte von der traditionellen neuplatonischen Philosophie/Metaphysik, die das Eine als Dogma voraussetzt und seit der Aufklärungszeit insbesondere von Kant radikal kritisiert wurde und die er zu überwinden versuchte.

²⁵ „Das Dasein bezeichnet Fichte als Bewußtsein oder Vorstellung des Seins, als Bild des Seins oder als Sein außerhalb des Seins.“ Asmuth, Christoph.: *Das Begreifen des Unbegreiflichen, Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1999, S. 83.

²⁶ Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main: 1967, S. 203.

6. Obwohl die Mannigfaltigkeit/Welt keine eigenständige Realität besitzt, ist sie auch nicht „Nichts“, sobald sie nicht als stille und ordnungslose Materie, die durch Subordinieren unter einem höheren Prinzip (Vernunft/Geist) ihr „Scheinleben“ erhält, sondern durch unendliches handelndes Bewusstsein als „das freie Faktum der Reflexion“ (GA I, 9, 99) „erzeugt“ wird. Aber „ist etwa in diesem Bewußtsein auch das unmittelbare göttliche Leben?“ (ebd.), die Antwort ist nein. Es gibt ja immer eine Spaltung zwischen Scheinwelt und göttlicher Welt.

Es ist offenbar, dass die „Mannigfaltigkeit“ sowohl bei Fichte als auch bei Schelling nicht „material, körperlich, substanzial, räumlich“ verstanden werden muss. Während die höchste Idealität schon durch das Identitätsgesetz eine Realität an sich gewonnen hat, steht der Mannigfaltigkeit keine qualitative Wirklichkeit zur Verfügung. Anders formuliert lässt sich die Mannigfaltigkeit von den empirischen Gegenständen abgrenzen, die ohne Bezug auf Sinnlichkeiten unbegreiflich sind und nur passiv affiziert werden. Gleichzeitig lässt sich klar zum Ausdruck bringen, dass die Mannigfaltigkeit selbst nicht als ein zweites Prinzip fungieren soll, von dem aus das Eine als ein anderes Prinzip rückwärts deduziert werden kann. Dadurch ist es den beiden Philosophen gelungen, sich von dem „dualistischen Umstand“ abzugrenzen. Obwohl das Endziel sich bei Fichte und Schelling in dieser Phase (1804–1806) auf den ersten Blick eine Ähnlichkeit mit dem „Aufstieg zum Einen“ präsentiert, haben die beiden Philosophen initial verschiedene Programme voneinander. Es lässt sich in Kürze wie folgt zusammenfassen:

1. Gott oder die Ewigkeit (unabhängig vom Namen) ist keine ontologische Garantie, die bei Fichte durch absolutes Wissen erreicht werden muss, oder ist nur das absolute Wissen. Die Mannigfaltigkeit dient als ein begrenztes Wissen. Bei Schelling ist die Gottesidee eine vorausgesetzte höchste absolute Idee, ohne die gar keine Mannigfaltigkeit entstehen kann. Kurz gesagt stellt sich Fichte das Ganze als eine passive Annäherung an Gott vor.

2. Das Selbstbewusstsein spielt beim Wissen eine zentrale Rolle. Man kann sagen: Nicht deshalb, weil Gott uns garantiert, dass wir von etwas wissen können, wissen wir, sondern deshalb, weil wir als handelndes Subjekt zuerst etwas begreifen, begreifen wir erst später Gott. Bei Schelling spielt das Wissen kaum eine Rolle, der Abfall, „das Böse“, ist zunächst der tiefste Grund von Mannigfaltigkeit. Die Rückkehr zu Gott ist nur eine göttliche Selbstaffirmation.

1.4. Die Verschärfung der Aporie von Identitätsphilosophie im Jahr 1806 und deren notwendige Selbstvermittlung: Der Mensch als negatives Sein

Obwohl Schelling im Jahr 1804 schon das Problem des Bösen ins Werk erwägt und den Grund in der auf der „Selbstreflexion“ des Absoluten basierenden Selbstheit sieht, verweigert er die Realität des menschlichen Seins und des Bösen. Die Geschichte fungiert nicht als eine Selbstvermittlung des Absoluten, sondern als eine Selbstaaffirmation des Absoluten. Während sich der anthropologische Ansatz noch im „Gegenbild“ des Absoluten verbirgt, annuliert Schelling später im Jahr 1806 das wirkliche Sein des Menschen durch die Kulminierung der absoluten Identitätsphilosophie. Die Position des Menschen und seine Stellung im Universum werden in *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* vorbehaltlich der Behandlung einer identitätsphilosophischen Gotteslehre in Anspruch genommen. Gegen Fichte beharrt er noch darauf, das Ich nicht als letzte Begründung der Welt und der absoluten Erkenntnis anzuerkennen. Die Selbstheit und die Göttlichkeit werden immer gegensätzlich bestimmt:

Das Ich denke, ich bin, seit Cartesius, der Grundirrthum in aller Erkenntnisse; das Denken ist nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, denn alles ist nur Gottes, oder des Alls (I, 7, 148).

Entsprechend betont er weiterhin die absolute Erhabenheit Gottes und verzichtet auf die Wendungen aus dem Jahr 1804, und zwar die „Selbstaaffirmation“, „Selbstanschauung“ und „Selbsterkennen“ an Gott. Stattdessen behauptet er, dass es im Universum nichts gibt, was mit Gott vergleichbar ist. Gott ist weder das Höchste noch das Erste noch das Ende. Gott ist nur Eins. Mit anderen Worten kann man sagen: Nur Gott ist. Darüber hinaus gibt es überhaupt nichts. Die einzige These ist nur: Die absolute Identität ist²⁷.

Das Thema Mensch fällt mit der nihilistischen Frage zum ersten Mal im Jahr 1806 zusammen. In *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* wirft Schelling die berühmte

²⁷ Schelling zeigt sich in der Auffassung des Identitätsgesetzes seit 1804 auch Distanz von Fichte. Für Fichte ist $A = A$ Grundsatz der formalen Logik (Gesetz der Identität). Im ersten Grundsatz der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre von 1794 stellt Fichte die Frage, auf welcher Basis wir diese Evidenz anerkennen. Während Fichte die Identität des Ich für die Basis für $A = A$ hält, erfasst Schelling die Identität selbst nun als Realität.

Frage nach dem Endzweck auf und bietet eine die Identitätsphilosophie fortsetzende Antwort an:

Auf die Frage, die der am Abgrund der Unendlichkeit schwindelnde Verstand aufwirft: Warum ist nicht nichts, warum ist überhaupt etwas? ist nicht das Etwas, sondern nur das All oder Gott die vollgültige Antwort (I, 7, 174).

Der Mensch verfügt über eine richtige Stellung im Vergleich zum Absoluten. Da die Idee des Absoluten mit der Vernunft eins und identisch ist, hat der Mensch auch nichts mit der Vernunft zu tun. Die Frage nach dem Endzweck der menschlichen Existenz steht nicht im Vordergrund. Gott besitzt unendliche Positionen in sich. Um die *Religionsschrift* zu vertiefen, verneint Schelling sogar die Möglichkeit, die niedrigeren Positionen aus dem Göttlichen abzuleiten. Nicht nur über den Menschen spricht Schelling weiterhin von „dem ewigen Nichtseyn des Endlichen“ (I, 7, 158). Es gibt überhaupt weder Subjekt noch Objekt, sondern Subjekt und Objekt gelten nur als die Funktionen der Identität, die durch Erkennen und Affirmieren ermöglicht werden.

Um die Positionen und Differenzen des Endlichen und die Entstehung des Subjekts und Objekts zu verstehen, muss zuerst die Identität von „Sein“ zu „Erkenntnis“ übergehen, die der Einführung des Aktes „Affirmieren“ bedarf. Dabei hat Schelling schon das Schema des „Abfalls“ völlig aufgegeben. Stattdessen setzt er die naturphilosophische Potenzlehre ins Spiel, um die Entstehung der Differenzen zu erleuchten.

Obwohl er den Affirmationsakt nicht Gott selbst zuschreibt, braucht das Erkennen des Absoluten diesen Schritt. Die Identität als absolutes Wissen gehört zum Absoluten. Die Affirmation ist eine sekundäre Implikation, damit die primäre Gleichheit deutlich ausgesagt werden kann. Die Affirmation deutet eine Einheitlichkeit aller endlichen Dinge an. Das Allgemeine ist insofern da, als in jedem speziellen Wissen diese Identität eben da sein muss, damit es ein Wissen ist. Diese Gleichheit kann nicht allgemein ausgesagt werden, wenn nicht das Allgemeine selbst als das Wesen aller Dinge genau diese Struktur hat, nämlich „das Affirmierende und das Affirmierte von sich selbst“ zu sein. Nur unter der Bedingung, dass das allgemeine Wesen aller Dinge das Affirmierende und das Affirmierte von sich selbst ist, können wir die allgemeine notwendige Gleichheit von Subjekt und Objekt wissen. Diese Gleichheit ist nicht nur für eine oder für die höchste Erkenntnis, sondern für jedes einzelne Wissen. Der Gang besteht aus zwei Schritten: 1. Die Identität von Affirmierenden und der Affirmation ist; 2. Die Identität des Subjekts und Objekts macht das Wesen aller Dinge aus. Im Anschluss an den Identitätsstandpunkt gibt es überhaupt keine Dinge, die ihr Wesen nicht in der Identität haben.

Aus dem gleichen Grund kann man zwar nominell sagen, dass es absolutes Wissen und anderes Wissen gibt, aber im identitätsphilosophischen Sinne gibt es kein anderes Wissen als absolutes Wissen, welches nichts anderes als das Wesen ist. Erkennt man die Endliche, erkennt man nur die Identität.

Durch die Affirmation von Gott kommt die erste Potenz als A¹ vor. Die erste Potenz ist das absolute Wissen. Die Affirmation von Gott spiegelt sich in allem Wissen von einzelnen Endlichen, so dass das absolute Wissen für uns erkennbar ist. Die Verallgemeinerung der Affirmation im Endlichen nennt Schelling die Einheit bzw. die Affirmation der Affirmation als A². Da alles endliche Wissen letztlich nur absolutes Wissen ist, setzt Schelling die Affirmation oder das Wissen der Einheit der beiden als A³ (vgl. I, 7, 178 f.). „Aller Unterschied der Dinge der Art des Seyns nach lässt sich auf diesen Unterschied der Potenz zurückführen.“ (I, 7, 179) Da Gott potenzlos ist, enthalten der Ablauf der Natur und alles andere Endliche auch die dreifachen Abstufungen, die nur der Relation nach und zwar nur vorläufig unterschiedlich sind. Aus dem Standpunkt des Absoluten ist alles nur Indifferenz.

Das relative „Sein“ von den Menschen und den anderen endlichen Dingen lässt sich gleich wie im Würzburger System nur mithilfe der Metaphern „Fulguration“ und „Ausstrahlung“ vorstellen: Nur mit einem Blitz „existieren“ die Endlichen, die aber sofort von Gott zurückgenommen werden. Die Existenz der Dinge ist nur „für-sich“, so dass unsere Existenz nur aus unseren eigenen Perspektiven „relativ“ wirklich ist. Die Relativität verweist nicht nur darauf, dass die Zeitlichkeit bloß menschliche Illusion ist²⁸, sondern auch darauf, dass es keine isolierten absoluten Positionen für einzelne Dinge im Universum gibt. Die Vorstellbarkeit der unterschiedlichen Positionen von endlichen Dingen und deren Zeitleben sind „durch die blossen Verhältnisse der Positionen unter einander möglich“ (I, 7, 164).

So bringt Schelling ein Schema von „einem Universum“ zur Geltung. Gott ist die Urwahrheit und das Leben. Es hat weder Anfang noch Ende und Zeit, demzufolge auch keinen Tod. Das durch Affirmieren und unendliches Affirmieren des Affirmierten entstehende Scheinleben entfaltet sich zweifach als relativ-reales All und als relativ-ideales All.

²⁸ „Von allem, was Kant und Fichte behauptet, ist das Wahrste ohne Zweifel, daß die Zeit eine durchaus bloß subjektive Vorstellungsweise ist, der nichts wirklich Stattfindendes, auch nicht einmal in den Dingen, entsprechen kann“ (I, 7, 8).

Gott	Das All	relativ-ideales All
<i>relativ-reales All</i>		
Schwere (A ¹), Materie		Wahrheit, Wissenschaft
Licht (A ²), Bewegung		Güte, Religion
Leben (A ³), Organismus		Schönheit, Kunst
das Weltsystem	Vernunft	die Geschichte
der Mensch	Philosophie	der Staat

(I, 7, 184)

Alle Dinge, ungeachtet ihrer Eigenschaften, sind unterschiedlich nur in der Relation zu anderen. Anders formuliert: Die qualitativen Differenzen unter Dingen werden nur durch ihre Relationen miteinander zum Ausdruck gebracht. Dem Wesen nach sind sie alle nur Affirmationen der Identität und in diesem Sinne identisch. Versucht man ihre essentiellen Differenzen zu betrachten, werden sie sofort in die absolute Identität zurückgenommen. Letztlich bleibt nur die Identität übrig. Obwohl Schelling allem Endlichen Nichtigkeit zuspricht, hält er den Menschen noch für den Gipfel mit der höchsten Potenz in relativ realer Welt. So beschreibt er im Rahmen einer Potenzlehre die feste und eigentümliche Position von Menschen: „Den höchsten Grad von Realität aber hat, was Bild selbst der Substanz ist, sofern sie nicht im besonderen Ding, sondern im All der Dinge lebt. Ein solches ist nur Eines, der Mensch.“ (I, 7, 187) Zwar ist der Mensch herrlich in der natürlichen Welt, aber er hat nur ein Leben unter Relationen und ist beschränkt, negativ und unwahrhaftig.

In *Philosophie und Religion* ist das Böse nur Mangel an Sein (Abfall) und kann durch das Zurückkehren zum Absoluten in der Geschichte überwunden werden. Es gibt überhaupt kein Böses als die dem Absoluten entgegengesetzte Kraft, dessen direkter Ausdruck nichts anderes als die menschliche Freiheit ist. Im Jahr 1806 taucht das Böse als Schlüsselproblem wieder auf. Dass das Böse nur im negativen Sinne als Mangel an Sein begriffen wird, ist offenbar unzureichend. Schelling konfrontiert sich immer mit dem Problem der unleugbaren Wirklichkeit des menschlichen Bösen. Mit Anknüpfung an Leibniz fragt er wieder nach dem Ursprung des wirklichen Bösen: Wenn Gott der Urheber unserer Welt ist, woher kommt das Böse? Wir können die Frage folgendermaßen vertiefen: Wenn alle Endlichen insbesondere die Menschengattung wesentlich nur Bejahung Gottes sind, woher kommt das wirkliche Böse? Es bestehen nur zwei mögliche Antworten: entweder ist Gott der Mitverursacher der Unvollkommenheit, oder es gibt nur einen spinozistischen Pantheismus. Beim letzteren Fall

gibt es kein Böses im unmoralischen Sinne.

Diese Sachverhalte sind jedoch zunächst festzuhalten: Die ganze Identitätsphilosophie strebt nach einer Immanenzlehre. Die erhabene absolute Identität umfasst alles und zugleich vernichtet sie alles. Das ganze Universum ergibt sich endlich nur als eine göttliche Selbstaaffirmation. Die aber sehr sichtbare Unleugbarkeit des menschlichen Bösen deutet hin, dass es außer der Identität und Vernunft noch etwas anderes geben könnte. Dies bedeutet nicht nur, dass die von der Indifferenz ausgehende Identitätsphilosophie überwunden oder zumindest revidiert wird, sondern auch, dass die Bestimmung des Menschen und sogar der geschichtliche Prozess, erneut betrachtet werden müssen. Nachträglich fasst Schelling in den Münchner Vorlesungen *Zur Geschichte der neueren Philosophie* das Grundproblem des reinen vernünftigen Systems so zusammen:

Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, wie mehr sie in diese Netze gekommen sey, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwa als bloße Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes. (I, 10, 143f.)

Alle Versuche, ein identisches System zu entfalten, sei es durch die Konvergenz zwischen Philosophie und Religion oder sei es durch die Selbstaaffirmation des Absoluten, erweisen sich nun als gescheitert, weil es das wirkliche Leben des Menschen und die Kämpfe zwischen Gegensätzen vernichtet. Mit dieser ungelösten Kompatibilität zwischen dem Bösen und der Identitätsphilosophie eröffnet sich das Programm *Freiheitsschrift* im Jahr 1809. Der Kern ist nicht nur das neue Verständnis des Identitätsgesetzes ($A = A$), sondern auch der anthropologische Ansatz, der im Jahr 1810 in *Stuttgarter Privatvorlesungen* vertieft wird und auch als der Eingang zu Schellings Philosophie der Mittelphase fungiert. Das heißtt, obwohl der Mensch ohne die Idee des Absoluten grundlos ist, ist die Idee von Gott ohne das Begreifen des Menschen völlig unvorstellbar, unzugänglich und unwirklich. Das Gottwerden ist erst durch eine menschliche Selbstvermittlung erklärbar. Der Abbruch mit der Identitätsphilosophie wird durch einen „wahren“ Dualismus oder durch die Identität der Identität und Differenzen ersetzt. Falls die Zeit und die menschliche Freiheit als „real“ betrachtet werden, sind die folgenden unleugbaren Wirklichkeiten dringend geworden:

1. Das wirkliche Böse als geistige Selbstbestimmung des intelligiblen Menschen;
2. Die Notwendigkeit von Tod, die eschatologische Drohung vom Nichts;
3. Die menschliche Freiheit.

Es lässt sich zusammenfassen: In der ganzen Identitätsphilosophie findet man noch kaum Spuren der Metaphysik und Anthropologie wie etwa in der Freiheitsschrift. Aber die Reinheit

und Indifferenz in der Identitätsphilosophie ist nicht stark genug, um sich der in der Identität aufgetauchten wirklichen Gegensätze zu bemächtigen. Schellings Gedanken im Zeitraum zwischen 1804 und 1810 präsentieren eine deutliche Wende. Das Schicksal der Identitätsphilosophie ist eine notwendige Selbstvermittlung zu den nächsten Schritten, damit der Mensch als ein negatives Sein unter Gott untergeordnet ins positive Sein transformiert werden kann. Oder der Mensch ist im Jahr 1804 nur als ein „Gegenbild“ von Gott zu begreifen, später aber als ein „Ebenbild“.

2. Die Bestimmung des Menschen in der Freiheitsschrift (1809)

2.1. Der anthropologische Ansatz und die metaphysische Anthropologie in Schellings Philosophie (1809)

Es ist kaum bestritten, dass die *Freiheitsschrift* (1809) in der Schelling-Forschung als ein „Wendepunkt“ oder eine „Wegmarke“ beschrieben wird.¹ Diese Beschreibung als Wendepunkt lässt allerdings offen, ob eher die Akzentuierung von Vermittlung zweier Phasen im Vordergrund stehen soll, weshalb Zaborowski die Schrift als „Bindeglied“ bezeichnet, oder ob dagegen ein vollständig neuer Weg eingeschlagen wird, die Schrift also mit Fuhrmann als

¹ Vgl. Baumgartner, Hans Michael; Korten, Harald: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, München: 1996, S. 11: „In diesem Licht erscheint Schellings Philosophie als zweiphasiger Entwicklungsgang, dessen Gelenkstück die Freiheitsschrift markiert: [...].“; Siemek, Marek J.: *Transzendenz und Immanenz in Schellings ontologischem Freiheitsbegriff*, in: Baumgartner, Hans Michael; Jacobs, Wilhelm G. (Hrsg.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift, Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1996, S. 40-50, S. 40: „Daß die Freiheitsschrift aus dem Jahr 1809 einen wichtigen Wendepunkt nicht nur im Denken Schelling, sondern auch in der ganzen philosophischen Entwicklung des deutschen Idealismus bildet, bleibt wohl unbestritten.“; Köhler, Dietmar: *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitsschrift*, München: 2006, S. 98: „Dies schließt allerdings in keiner Weise aus, daß sich Kontinuitätslinien von den frühesten Entwürfen Schellings über die Freiheitsschrift zu den Weltalter-Entwürfen und der eigentlichen sogenannten Spätphilosophie ziehen lassen, doch scheinen gerade die nachhaltigen sachlichen Modifikation seiner Konzeption von 1809 gegenüber früheren Ansätzen in besonderer Weise geeignet, den eigentlichen Leistungssinn dieser Untersuchung ans Licht zu heben.“; Zaborowski, Holger: *Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes: Das „System der Freiheit“ und die unaufhebbare Ambivalenz der Philosophie Schellings*, in: Zaborowski, Holger; Denker, Alfred (Hrsg.): *System-Freiheit-Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2004, S. 37-78, S. 58: „Die Freiheitsschrift stellt ein wichtiges Bindeglied zwischen dem Früh- und dem Spätwerk Schelling dar, [...].“; Schmied-Kowarzik, Wolfdieterich: *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, Freiburg/München: 2015, S. 232: „Mit den Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) hat Schelling eine Wendung vollzogen, aber diese noch mit seinem vorausgehenden System zu verbinden versucht.“ „Fuhrmans, Horst: *Schellings Philosophie der Weltalter; Schellings Philosophie in den Jahren (1806-1821) zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf: 1954, S. 177: „Schelling war vielmehr seit 1809 zu großen Zielen unterwegs, [...] Seine Philosophie stand vor einem neuen Einsatz.“ „Schellings Kehre setzt mit seinem *Philosophische[n] Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit* ein.“ Vgl. Denker, Alfred: *Der exzentrische Gott, Schellings Münchener Philosophie*, in: *System-Freiheit-Geschichte, Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes*, herausgegeben von Holger Zaborowski, Alfred Denker, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2004, S. 1-36, hier S. 6.

„Bruch“ aufzufassen ist. Beide Bezeichnungen erkennen aber einen neuen Weg seit 1809 bei Schelling an. Die Erste impliziert jedoch, dass die Freiheitsschrift hauptsächlich als ein Übergang dient und trotzdem eine Kontinuität zwischen dem jüngeren und dem älteren Schelling besteht, während die Verwendung von „Bruch“ zum Ausdruck bringt, dass Schelling ab 1809 eine radikale Wende vollzieht und sich von dem alten Weg verabschiedet. Ungeachtet dieser potenziellen Kontroverse über die Positionierung (als Bindeglied oder als Bruch) der Freiheitsschrift spielt eine Frage dabei noch eine wichtigere Rolle: Wodurch ist die sogenannte Wende gekennzeichnet? Die Hauptthese dieses Kapitels besteht darin, dass die Wende in der Entwicklung von Schellings Denken durch eine Theorie des Menschen markiert wird, in der dieser nicht länger als relatives „Nichtsein“ unter einem absoluten Identitätsprinzip auf negative Weise subsumiert, sondern als freies, zum Guten und Bösen selbstbestimmtes Wesen, als geschichtliches Subjekt, als Wille, als „Actus“ und letztlich als sittliches Wesen gefasst wird. Auch wenn man diese Entwicklung nicht als Bindeglied oder Übergangsstadium bezeichnen möchte, sind die inhaltlichen Kontinuitäten zu betonen, vor deren Hintergrund diese Wende ein Vollendungsversuch der Identitätsphilosophie ist, ein neuer Anfang des lebendigen Pantheismus. Ferner lässt sich der neue Weg, der sich ab 1809 abzeichnet, als ein anthropologischer Ansatz begreifen. Zwar wird der anthropologische Ansatz noch nicht von Schelling in dieser Zeit ausdrücklich thematisiert, aber er ist seit 1809 schon deutlich sichtbar. Demzufolge tritt eine Theorie des Menschen, oder genauer gesagt eine philosophisch-metaphysische Anthropologie, notwendig in Erscheinung, auch wenn sich die Anthropologie bei Schelling noch nicht zu einer eigenständigen Disziplin entwickelt hat.

Vor 1809 hat Schelling die Wissenschaft der Anthropologie sporadisch erwähnt. Im *Würzburger System*² hat Schelling bereits darauf hingewiesen, dass eine Wissenschaft von „Menschenorganismus“ erforderlich sein muss. Diese Wissenschaft ist nichts anderes als „Anthropologie“ oder eher „Anthroposophie“.

Allein dieß, so wie überhaupt die ganze Construktion des Menschenorganismus (nicht als *Organismus* überhaupt, wie in der Physiologie geschieht, sondern als *Menschenorganismus*, als potenzlosen Bilds der potenzlosen Identität) wäre die Sache einer eignen Wissenschaft, die noch nicht existiert, und die eigentlich *Anthroposophie* heißen sollte, etwas ganz anderes als was man bisher Anthropologie genannt hat. (I, 6, 488)

² Hier gemeint ist die Gesamtdarstellung der Identitätsphilosophie aus der Würzburger Zeit Schellings, und zwar *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere, aus dem handschriftlichen Nachlaß*, I, 7, 133-576, im Folgenden wird diese Schrift als Würzburger System zitiert.

Die Anthroposophie, oder in moderner Terminologie strebt die „philosophische Anthropologie“ als eine neue Disziplin danach, über die biologische Betrachtung von den Menschen hinauszugehen. Für Schelling müsste die Anthroposophie eine Wissenschaft sein, die das Wesen des Menschen nicht nur aus biologischer oder psychologischer Perspektive untersucht, sondern vielmehr die tiefere Beziehung zwischen dem Menschen und seiner metaphysischen, geistigen oder potenziellen Identität mit dem Absoluten erforscht. Kurz gesagt wäre eine Anthropologie im Jahr 1804 ohne Bezugnahme auf das System der Identität undenkbar. Der Mensch besitzt weder als Individuum noch als Gattung an sich eine eigenständige Bedeutung und wird ins Nichtsein geraten, sobald er sich vom Absoluten lossagt.

Eine systematische Darstellung der Anthropologie oder Anthroposophie hat Schelling aber niemals im Rahmen eines identitätsphilosophischen Systems ausgearbeitet. Auch wenn eine Theorie über die Idee des Menschen in der früheren Philosophie Schellings präsent war, wurde der Mensch nur aus einem idealistischen Standpunkt betrachtet, ohne die Wirklichkeit und die Positivität des Bösen oder die Krankheit usw. zu thematisieren, ganz zu schweigen von einem Begriff der realen Freiheit als Vermögen zum Guten und Bösen.

Die Anthropologie ist folglich zuvor niemals zum Ansatzpunkt geworden bis zur Veröffentlichung der Freiheitsschrift im Jahr 1809. Wenn wir von einem anthropologischen Ansatz sprechen, ist hier die Rede von einem Ansatz, der sich vom idealistischen Ansatz oder dem auf der absoluten Ichheit beruhenden Egoismus unterscheidet. Für den anthropologischen Ansatz in der *Freiheitsschrift* gibt es neben Siegbert Peetz, Jürgen Habermas und Christian Iber vornehmlich zwei Hauptrepräsentanten, nämlich Jens Halfwassen und Michael Theunissen,³ die aber zwei voneinander verschiedene Standpunkte vertreten.

Michael Theunissen vertritt dabei die These, dass Schelling in der Freiheitsschrift zum ersten Mal deutlich einen anthropologischen Ansatz entwickelt habe. Der anthropologische Ansatz unterscheidet sich von Schellings Frühwerken, da der Mensch dort lediglich als Ausdruck des absoluten Ichs erscheine und demzufolge nur eine „formelle Freiheit“ und keine reale eigenständige Kraft der Freiheit habe. Theunissen betont, dass sich diese Position Schellings im Jahr 1809 grundlegend ändere. In der Freiheitsschrift habe Schelling der menschlichen Freiheit eine vom göttlichen Ursprung unabhängige Realität zugegeben. Diese Freiheit sei lebendig und konkret und gehe über den bloßen Idealismus hinaus. So beschreibe

³ Halfwassen, Jens: *Die Bestimmung des Menschen in Schellings Freiheitsschrift*, in: *Aktive Gelassenheit: Freiheitsschrift für Heinrich Beck zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Eun Kim, Frankfurt am Main: 1999, S. 503–515. Theunissen, Michael: *Schellings Anthropologischer Ansatz*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (1), 1965, S. 174–189.

Schelling die menschliche Freiheit als die Möglichkeit, sowohl das Gute als auch das Böse zu wählen – etwas, das im reinen Idealismus Fichtes nicht erfasst werden könne. Deshalb habe der Mensch eine „derivierte Absolutheit“, die sich gegen Gott wenden könnte. Theunissen markiert den anthropologischen Ansatz als eine Wende und einen erneuten Versuch in Schellings Philosophieentwicklung, glaubt aber auch, dass dieser Ansatz zwar vor dem Jahr 1809 noch nicht hervortritt, aber auch nach dem Jahr 1809 nicht mehr sichtbar sei oder weiter entwickelt werde. Das heißt, für Theunissen ist der anthropologische Ansatz nur einmalig präsent in der Freiheitsschrift.

In Anschluss an Michael Theunissen ist Siegbert Peetz der gleichen Meinung, dass der bloße Idealismus durch die Naturphilosophie revidiert und zum „Real-Idealismus“ gebracht werde. Dieser Real-Idealismus sei dadurch von dem vorigen Idealismus unterschieden, dass er „anthropologisch“ sei, und zwar, insofern „der Mensch das einzige (uns bekannte) Wesen ist, das ein bewußtes Verhältnis zum Absoluten [habe.]“⁴ Der Mensch habe in diesem Sinne eine Sonderstellung als „ein das andere Absolute“ im Kosmos. Worin er nicht mit Theunissen übereinstimmt ist, dass seines Erachtens der anthropologische Ansatz nicht ausreichend zur Letztbegründung vom absoluten Wissen sei. Der Kern der Freiheitsuntersuchung liege folglich nicht in der Anthropologie, sondern in der Suche nach dem Wissen der Freiheit.

Gegen Michael Theunissen bringt Jürgen Habermas ferner vor, dass die Anthropologie vorläufig in der Freiheitsschrift vorkomme, ihren Gipfel aber in den Weltalter-Systemen erreiche. Jedoch vertritt er eine ähnliche Haltung in Bezug auf die Kennzeichnung der Freiheitsschrift als anthropologischen Zug in Schellings Philosophie. Habermas glaubt, dass Schelling mit dem Freiheitsbegriff als Vermögen zum Guten und Bösen nicht nur das Wesen des Menschen als Geist bestimme, sondern auch die Stellung des Menschen zur Natur und zu Gott begründe. In diesem Zusammenhang ist er zu dem Schluss gekommen, „daß Schelling als erster den Begriff der Anthropologie in dem Sinne konzipiert hat (7, 457), wie sie in unserem Jahrhundert durch Scheler grundgelegt worden ist.“⁵

Ähnlich wie Jürgen Habermas versucht Jens Halfwassen eine Korrelation zwischen Schellings Freiheitsschrift und modernen philosophischen Anthropologen herzustellen. Halfwassen schlägt eine Verbindung zwischen Plessner und *Freiheitsschrift* vor, indem er den Menschen als ein geistiges Wesen beschreibe, das über eine selbstbestimmende Freiheit verfügt und zugleich der Gefahr der Verfehlung ausgesetzt ist. Dabei argumentiert Halfwassen, dass

⁴ Vgl. Peetz, Siegbert: *Die Freiheit im Wissen: Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main: 1995, S.130f.

⁵ Habermas, Jürgen: *Das Absolute und die Geschichte von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn: 1954, S. 277.

Schellings Konzept der „Abweichung vom Zentrum“ eine Vorwegnahme der Idee „Exzentrizität“ darstelle, wie sie in der modernen philosophischen Anthropologie von Plessner und Scheler entwickelt wurde. Halfwassens These zufolge habe der Mensch durch die Rückkehr zum Zentrum oder Abtrennung vom Zentrum „nicht bloß Umwelt wie das Tier“⁶, sondern eine „Weltoffenheit“, die später auch als zentrales Konzept der philosophischen Anthropologie Schelers fungiere⁷. Dennoch erörtert Halfwassen auch, dass der zentrale Bezugspunkt von Schellings Anthropologie und der Freiheitsschrift letztlich nicht in der modernen Anthropologie, sondern in der traditionellen christlichen Anthropologie verwurzelt sei. Es ist sehr aufschlussreich, wie Halfwassen die Relation zwischen Freiheitsschrift und moderner Anthropologie aufzeigt. Allerdings behandelt er die Anthropologie in der Freiheitsschrift nur ansatzweise und verzichtet auf eine systematische Darstellung vom Bild des Menschen und seiner Stellung im Universum.

Christian Iber hat zwar nicht eine systematische Behandlung im Rahmen einer Anthropologie dargestellt, vertritt aber in seiner umfassenden Monographie zur Schellings ganzen Philosophie die radikale These, dass „die Freiheitsabhandlung nicht nur Ontotheologie, sondern gleichsam eine Einheit von Theologie (Gott), Ontologie (Welt) und Anthropologie (Mensch) – eine ontotheologisch begründete Anthropologie [ist].“⁸ Wichtiger ist, dass Ibert die Ansicht vertritt, die Behandlung der Frage nach dem Bösen erweise sich als „die Frage nach dem metaphysischen Sinn des Menschseins“⁹. Iber hat bemerkt, dass die Freiheitsschrift letztlich eine ontotheologische Anthropologie ist, die weiterhin in der Frage nach der Bestimmung des Menschen wurzeln muss. Ähnlich beurteilt Lothar Knatz in Anlehnung an den Titel der Freiheitsabhandlung die Zugangsweise Schellings selbst als „grundsätzlich anthropozentrisch“ ent-nommen.¹⁰

⁶ Halfwassen, Jens: *Die Bestimmung des Menschen in Schellings Freiheitsschrift*, S. 512.

⁷ Halfwassen, Jens (2000), *Das Böse in Schellings Freiheitsschrift und in der Moderne*, in: *Gewalt, Strukturen -Formen -Repräsentationen*. Hrsg. Von M. Dabag, A. Kapust und B. Waldenfels. München, S. 81-96. Hier S. 90: „Darin liegt der Sache nach das, was Max Scheler die Weltoffenheit des Menschen genannt hat. Denn während das Tier Scheler zufolge in seinem Verhalten instinktbestimmt und durch seine Instinktbestimmtheit in eine je besondere, speziesbezogene Umwelt eingefügt ist, ist der Mensch von solcher Eingefügtheit in eine spezifische Umwelt gerade befreit; er erlebt die ihn umgebende Wirklichkeit nicht wie das Tier ekstatisch als unmittelbar triebbezogenes bloßes Korrelat seiner Instinkte, sondern als in sich seiende Gegenständlichkeit und ist darin auf das Ganze der Wirklichkeit hin geöffnet; darum hat er Welt und nicht bloß Umwelt wie das Tier.“

⁸ Iber, Christian: *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip: Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Berlin, Boston: De Gruyter, 1994, S. 191.

⁹ Ebd. S. 195.

¹⁰ Knatz, Lothar: *Der Grund der Freiheit*, in: Baumgartner, Hans Michael; Jacobs, Wilhelm G. (Hrsg.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift Legende und Wirklichkeit, Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, Paris: 1945, S. 288-298. Hier S. 288.

Inwiefern sich behaupten lässt, dass Schelling schon im Jahr 1809 Teil der modernen philosophischen Anthropologie vorweggenommen habe, hat Halfwassen durch die moderne Terminologie „Exzentrizität“ und „Weltoffenheit“ erläutert. Aber was bedeutet der anthropologische Ansatz für Schelling? Diese dieses Kapitels ist, dass durch den anthropologischen Ansatz eine offenkundige Wende in Schellings Denkentwicklung zu sehen ist. Um an dieser Hauptthese zu arbeiten, lohne es sich, vorbereitend drei untergeordnete Thesen zu behandeln: 1. Der anthropologische Ansatz ist der Kern der Freiheitsschrift. Das heißt, ohne das richtige Menschenbild sind der Zugang zur Göttlichkeit sowie ein wahres pantheistisches System und die damit zusammenhängenden Begriffe (Offenbarung, Geschichte, Liebe usw.) unbegreiflich. 2. In der Linie der philosophischen Anthropologie der Moderne gibt es eine systematische Philosophie des Menschen. Wie erwähnt, enthält die Freiheitsschrift einige Vorwegnahmen oder eben Vorarbeiten für eine philosophische Anthropologie. Indem man diese Verbindung betont, fungiert der anthropologische Ansatz nicht nur als der Schlüssel zur Freiheitsschrift, sondern er ermöglicht auch die systematische Rekonstruktion einer Theorie des Menschen, die sich jedoch von dem unterscheidet, was Schelling in früheren Werken ausführt. 3. Die Darstellung des anthropologischen Ansatzes sowie der Menschheitstheorie erlaubt es, darüber weiterhin die Frage nach der Bestimmung des Menschen zu beantworten. Diese Frage lässt sich jedoch auch anders formulieren: Was ist die Endabsicht des menschlichen Seins und was ist der Sinn des Lebens? Was ist die Stellung des Menschen im Universum?

Hier ist anzumerken, dass die drei untergeordneten Thesen nicht voneinander isoliert, sondern miteinander verflochten sind. Das vorliegende Kapitel betrachtet die Freiheitsschrift als einen Versuch, direkt zum Menschen selbst zu gehen. Das heißt, der Mensch soll als ein an sich Seiendes betrachtet werden, dessen Realität und Wirklichkeit ohne Bezug auf Gott an sich vorhanden sei. Anders als im Essay *Philosophie und Religion* von 1804, in dem Schelling dem Menschen lediglich eine Unterwerfung unter Gott zuschreibt und den von Gott entlassenen Menschen nur als „Nichtsein“ diagnostiziert, hat der Mensch dabei eine relative selbständige Realität und sein eigenes geschichtliches positives Sein. Die Selbstentfremdung von dem Menschen soll durch Selbstvollzug ersetzt werden.

Das Kapitel besteht nun auch aus drei Teilen. Der erste Teil analysiert den Pantheismusstreit und die kritische Auseinandersetzung Schellings mit seiner eigenen Identitätsphilosophie. Im Vordergrund steht die Frage, inwiefern das frühere System als ein geschlossenes und fatalistisches pantheistisches System verstanden werden muss und wie Schelling versucht, durch eine neue Prinzipienlehre die Freiheit als einen realen Begriff innerhalb eines dynamischen Systems zu verankern. Der anthropologische Ansatz als ein

Überwindungsversuch findet seine ursprüngliche Motivation in den Kritiken an den idealistischen und identitätsphilosophischen Systemen. Die selbst schaffende menschliche Freiheit verleiht dem Menschen eine „Weltoffenheit“ und ein Vermögen, zwischen Gutem und Bösem zu wählen und seine Bestimmung selbst zu entscheiden. Eine Verträglichkeit zwischen System und Freiheit liegt wesentlich aber in der Unterscheidung zwischen Grund und Existenz, die hier auch von zentraler Bedeutung ist.

Der zweite Teil rekonstruiert die systematische Konzeption der Anthropologie in der Freiheitsschrift und analysiert die zentrale These, dass „das Wesen des Menschen wesentlich seine eigne Tat“ (I, 7, 385) ist. Zur Erörterung dieser zwei Konzepte muss statt der Vernunft nun der Wille als die höchste Instanz dienen, das heißt, der Wille ist nun das genetische Fundament der Ontologie. Man kann sehen, dass der Mensch nicht nur ein beseelter Organismus ist, sondern ein Ebenbild Gottes ist, dessen Band der zwei Prinzipien aber instabil ist. Mit der Trennbarkeit der Prinzipien und seiner höchsten Ähnlichkeit mit Gott hat der Mensch eine unvermeidbare Angst um sein Leben und strebt immer danach, sich von dem wahren Zentrum (Gott) zu distanzieren und ein eigenes Zentrum zu schaffen. Dies ist die Quelle des Bösen, jedoch nicht die Wirklichkeit des Bösen. Das Wesen des Menschen liegt nämlich in seiner eigenen freien Entscheidung zum Guten oder Bösen. Dabei kehrt die Quintessenz des Idealismus wieder zurück, dass der Mensch qua seiner intelligiblen Seite für seine Wahl zurechnungsfähig ist.

Der dritte Teil befasst sich mit der Bestimmung des Menschen sowie seiner Stellung im Universum. In diesem Zusammenhang wird die Frage beantwortet: Hat der Mensch einen wesentlichen Unterschied im Vergleich zu Tieren und Pflanzen und besitzt er eine Sonderstellung im Universum? Oder unterscheidet er sich nur graduell von anderen endlichen Wesen? Gibt es eine Endabsicht der Schöpfung? Hierfür sind die Themen der dialektischen Bewegung zwischen Zentrum und Peripherie und die drei Weltalter in der Menschheitsgeschichte sowie die damit zusammenhängenden Themen wie Tod und Endabsicht des Lebens von großer Bedeutung.

Diese drei Schritte verfolgen das Ziel, die Antwort Schellings auf die kantische Frage „Was ist der Mensch?“ im Kontext seiner Freiheitsphilosophie systematisch darzustellen und damit einen Beitrag zum Verständnis der anthropologischen Dimension seines Denkens zu leisten. Am Ende tritt die besondere Bedeutung der wechselseitigen Bestimmung zwischen Menschen und Gott hervor. Der Mensch sei der Ort der göttlichen Offenbarung, während der offenbarte Gott als Sittlichkeit die Endabsicht des Menschen sei. Die Rekonstruktion der Anthropologie eröffnet nicht nur eine Möglichkeit zur Überwindung des Nihilismus, den Jacobi im Idealismus

diagnostiziert hat, sondern weist zugleich auf die spätere Entwicklung der positiven Philosophie bei Schelling hin.

2.2. Der Pantheismusstreit und der Überwindungsversuch der Identitätsphilosophie als ein abgeschlossenes System: Das positive Sein des Menschen als der Ausgangspunkt

2.2.1. Einleitung

Um die kantische Frage „Was ist der Mensch?“ zu beantworten, könnte man sie auch so reformulieren: Was zeichnet den Menschen aus, und was unterscheidet ihn grundlegend sowohl vom Tier als auch von Gott? In der Freiheitsschrift wird der Mensch im Vergleich zu Gott und Tier als ein Wesen beschrieben, das vor allem die Freiheit als Vermögen zum Guten und Bösen und die damit zusammenhängende geistige Positivität besitzt, die wir später genauer betrachten werden. Ein weiterer Ausgangspunkt sei, dass die Welt als ein „System“ begriffen werden müsse. Um auf dieses menschliche Vermögen einzugehen, müsste demzufolge innerhalb des Weltsystems Raum für das Vermögen zum Guten und Bösen geschaffen werden. Die erste Frage, die hier zu beantworten ist, lautet, ob und wie die Freiheit als eine positive, entgegenstehende Kraft mit dem allumfassenden, vernünftigen System vereinbar ist. Aus diesem Grund ist der Pantheismusstreit sowohl für die Beschäftigung mit der Freiheitsschrift als auch für eine Rekonstruktion einer Menschheitstheorie Schellings unumgänglich.

Der Vorwurf des Pantheismus bezieht sich nicht explizit auf die Philosophie Schellings, sondern auf die Kritik, die Jacobi an der Spinoza-Renaissance in Deutschland übte, sowie auf die philosophische Auseinandersetzung zwischen Lessing, Jacobi und Moses Mendelssohn. Schelling zieht sich den Pantheismusvorwurf zu, indem er die menschliche Freiheit ins Zentrum eines vernünftigen Systems stellt. Der Pantheismusstreit betrifft nicht nur die vom spinozistischen System aufgerufene Krise eines rationalen Systems nach geometrischer

Ordnung bzw. Notwendigkeit, spiegelt weiterhin auch die Krise der Identitätsphilosophie sowie des Idealismus Schellings wider.

Die vom Spinozismus stark geprägte Identitätsphilosophie ist ein idealistisches System, in dem alle Wesen nach Stufenfolgen auf eine transzendentale Weise deduziert werden. Das heißt, Schelling geht davon aus, dass die Weltordnung sowie die Positionierung des Menschen apriorisch nach einer transzentalen logischen Regelung oder, mit Schellings Terminologie, „durch eine Potenzlehre“ angegeben werden, bevor die Völker und die Geschichte auftauchen. Der Mensch muss sich in einer höchsten Harmonie mit der Gottesidee vereinigen lassen. Das Leben oder das selige Leben, wie Fichte auch in der *Anweisung zum seligen Leben* (1806) aufgezeigt hat, bestehe nur darin, dass es sich in Einklang mit Gott befindet. Die Idee des Menschen solle apriorisch von der höchsten Idee abgeleitet werden, und der Mensch als die Mitte ist ein Verknüpfungspunkt zwischen Natur und Geist.

In einem vernünftigen, logischen, zeitlosen System, in dem der Mensch ohne Gott ins „Nichtsein“ geraten muss, werden viele Themen ausgelassen oder nur auf einer idealistischen Betrachtungsweise apriorisch behandelt, wie zum Beispiel die Deduktion der Geschichte, die Realität des Bösen und die Theodizee-Problematik, der Tod und das Nichtsein, die Gefühle und vor allem der reale Begriff der menschlichen Freiheit. Mit Schellings Terminologie bietet ein idealistisches System nur eine formale Darstellung der Welt an, zu deren realer Repräsentation noch ein Realismus zu ergänzen ist (vgl. I, 7, 356), damit der Mensch sich selbst als ein Reales, sich frei bestimmendes Sein ist, also „nicht einfach Werkzeug der Idee“¹¹ ist. Die Auslassung einiger wichtiger Themen, die für den späteren Schelling von großer Bedeutung sind, zwingt Schelling, sein idealistisches System zu überarbeiten.

Eine andere Motivation für Schelling, sich erneut seiner Philosophie zu widmen, dürfte vermutlich in der Veröffentlichung der Phänomenologie des Geistes (1807) liegen, in der Schelling eine kritische Anspielung an seine Identitätsphilosophie wahrgenommen hat. Der Anstoß, einen modifizierten Ansatz seiner Philosophie zu entwickeln, lässt sich neben dem Erscheinen der Phänomenologie des Geistes im Jahr 1807 unausweichlich auch auf den Pantheismusvorwurf gegen das spinozistische immanente System und das ähnlich differenzlose Identitätssystem Schellings zurückführen. Man sollte jedoch bis zu diesem Punkt einen wesentlichen Aspekt im Hinterkopf behalten: Der durch Jacobi angestoßene Pantheismusstreit

¹¹ Fuhrmans, *Schellings letzte Philosophie, die negative und positive Philosophie im Einsatz des späten Idealismus*, Berlin: 1940, S. 46.

richtete sich vor allem gegen den Spinozismus und weniger als gegen Schellings Identitätsphilosophie.

Dennoch ist zu betonen, dass Schellings *Freiheitsschrift* mit der Auseinandersetzung mit Pantheismus ansetzt. Um Schellings neuen Ansatz angemessen verstehen zu können, muss man zuerst den Ausgangspunkt bzw. die Auseinandersetzung mit dem Pantheismus und den Versuch seiner Überwindung in Angriff nehmen. Dabei sollen dann die vier folgenden Fragen beantwortet werden: 1. Worum handelt es sich im Pantheismusstreit? 2. Was versteht Schelling unter Pantheismus und welche Haltung nimmt er dazu ein? 3. Lässt sich Schellings Identitätsphilosophie dem Pantheismus zuordnen? 4. Warum sind dann Identitätsphilosophie oder Spinozismus immer noch nicht mit der Freiheit kompatibel?

2.2.2. Der Pantheismusstreit, Pantheismusbegriff und Systementwurf

Die *Freiheitsschrift* nimmt ihren Ausgangspunkt in der Frage nach der Vereinbarkeit zwischen der menschlichen Freiheit und einem der Notwendigkeit folgenden vernünftigen System. Sie hat, wie der Titel bereits andeutet, die menschliche Freiheit zum Gegenstand. Schellings Untersuchung des Wesens der menschlichen Freiheit widmet sich nicht nur dem richtigen Begriff der Freiheit, sondern auch der Tatsache des unmittelbaren Freiheitsgefühls¹² bei jedem Individuum (vgl. I, 7, 336). Die Erfahrung der Freiheit hat bei jedem Menschen Vorrang vor der theoretischen Analyse des Freiheitsbegriffs, der aber in einem geschlossenen vernünftigen Systementwurf nicht als positiv oder real anerkannt werden könnte. Denn die Realität der individuellen Freiheit, die Schelling verteidigen möchte, steht scheinbar nicht in Übereinstimmung mit dem System¹³. Die Frage lässt sich auch so radikalisieren: Wenn die Welt

¹² Vgl. auch Peetz, Siegbert: *Die Freiheit im Wissen: Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main: 1995, S. 83: Peetz betont, dass es in der *Freiheitsschrift* nicht darum geht, den Freiheitsbegriff – wie in der modernen praktischen Philosophie üblich – als „Handlungs- und Willens-(Willkür-) Freiheit“ zu begründen, sondern vielmehr um „den Einbau der ‚Tatsache‘ bzw. des ‚Gefühls‘ der Freiheit in ein System“.

¹³ Die Verwendung des Wortes System hat Schelling dabei nicht unbedingt mit einem geschriebenen Systemwerk identifiziert. Vor dem Jahr 1809 ist das einzige vollendete größte System einer Identitätsphilosophie das Würzburger System aus dem Jahr 1804. Schelling hält allerdings seine Schriften bis zum 1809 nicht für ein abgeschlossenes System, sondern nur für „Bruchstücke eines Ganzen“ (VII, 334). Schelling strebte meines Erachtens nicht konsequent danach, die Philosophie in einem geschlossenen System darzustellen. Dies zeigt sich nicht nur dadurch, dass er neben systematischen Entwürfen auch andere Darstellungsformen wie Gespräche (1802), Aphorismen (1806) und verschiedene Vorlesungsreihen erprobte,

ein nach einem Prinzip geschaffenes Ganzes wäre, in dem alle endlichen Wesen nacheinander eigene „Positionen“ und vorgeschriebene Bestimmungen besitzen, warum hat der Mensch dann noch ein wirkliches und unbestreitbares Gefühl, dass er willkürlich seine Position verlassen kann und nicht mehr „Zuhause“ bleiben muss, auch wenn man auf einer theoretischen Ebene erklären könnte, dass das menschliche Freiheitsgefühl nur eine Selbsttäuschung wäre?

Auf einer Seite ist es rätselhaft für Schelling, dass die Freiheit bzw. die Neigung zur Abweichung des Menschen von seiner Position so real und lebendig ist, dass der Mensch eine relative Unabhängigkeit von Gott hat und nun die Freiheit inkompatibel mit dem System erscheint. In Folge dieser Überlegung müsste das System bereits aufgehoben werden. Auf der anderen Seite ist Schelling aber auch der Meinung, dass es unter dem Begriff eines Systems viele Missverständnisse oder Fehlverständnisse gibt. Dies impliziert, dass nicht nur die Welt als System erneut zu befassen ist, sondern auch die Stellung des Menschen und seine Beziehung zum Kosmos neu bestimmt werden müssen, damit die menschliche Freiheit, die weit über eine Freiheitsidee hinausgeht, innerhalb eines „Systems“ sowohl richtig positioniert als auch lebendig ist.

Die Unverträglichkeit zwischen Freiheit und System lässt sich vor allem im Pantheismusstreit um den Spinozismus an der Position von Jacobi deutlich machen. Der kritisiert nämlich, wie Schelling es zusammenfasst, „das einzige mögliche System der Vernunft sei Pantheismus, dieser aber unvermeidlich Fatalismus.“ (I, 7, 338) Unter einem Pantheismus versteht Schelling nichts anderes als eine Immanenzlehre, die nichts anderes als eine Lehre über „Dinge in Gott“ sei. Die spinozistische Immanenzlehre laut Jacobi schließt notwendig die Freiheit aus.

Die unerwartete „Spinoza-Renaissance“ in Deutschland war dem berühmten Pantheismusstreit zwischen Lessing, Mendelssohn, aber hauptsächlich Jacobi¹⁴ zu verdanken, dessen Interpretation von Spinoza vor allem in den Spinozabriefen¹⁵ präsent ist. In den Spinozabriefen

sondern auch dadurch, dass er nach 1809 kaum noch eigenständige Werke veröffentlichte. Mit „System“ spricht Schelling hier weniger von einem all umfassenden Systemwerke, sondern vielmehr von einer Weltanschauung, das Universum bzw. den Kosmos als ein einheitliches Weltganzes zu begreifen. An diesem Punkt stellt sich die Frage, warum ist der geschriebene Systementwurf nicht unbedingt mit der System-Weltansicht vereinbar? Schelling lehnt offensichtlich ab, dass ein dogmatisches System den ganzen Kosmos erschöpfend erklären kann. Ein System muss offenbar „organisch“ und „lebendig“ sein. Spricht Schelling aber von Pantheismus insbesondere bei Spinoza, ist hier auf jeden Fall vor allem von einem „geschriebenen System“ (Ethik), gleichzeitig doch auch von solcher umfassender Weltansicht, alles durch und in Gott abzuleiten. Dies führt aber zum Fatalismus.

¹⁴ Zur Geschichte des Pantheismusstreits vgl. „editorischer Bericht“, in: Jacobi, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, bearbeitet von Marion Lauschke, Hamburg: 2000, S. 327-338, hier S. 330ff.

¹⁵ Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Spinozabriefe vgl. Sandkuhlen, Birgit: *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, Hamburg: 2019, S. 15-19.

behauptet Jacobi, die spinozistische Philosophie statt mit der Formularmethode der Geometer, nun „von neuem eine Darstellung“¹⁶ zu vermitteln. Mit Entkleidung der geometrischen Methode reduziert er zunächst das spinozistische Vernunftsystem auf den immanenzlogischen Gedanken bzw. die göttliche *causa immanens*:

Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: *a nihilo nihil fit*; welches Spinoza, nach abgezogenen Begriffen, als die philosophierenden Kabbalisten und andre vor ihm, in Betracht zog. Nach diesen abgezogenen Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, unter was für Bilder man es auch verkleide; durch einen jeden Wechsel in demselben, ein **Etwas aus dem Nichts** gesetzt werde. Er verwarf als jeden Übergang des Unendlichen zum Endlichen; überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas; und setzte an die Stelle des emanierenden ein nur immanentes Ensoph; eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen – Eins und dasselbe wäre.¹⁷

Nach Jacobi begründet die Immanenzlehre das gesamte spinozistische System. Gott als *natura naturans* ist das einzige unendliche Wesen aller Wesen, und zwar die Substanz. Alle endlichen Dinge können nur in Gott als immanenter Ursache existieren und durch ihn gedacht werden. Die Immanenzlehre profiliert nach Jacobi neben dem Monismus Spinozas wiederum drei Grundzüge dessen Systems.

Erstens habe die immanente Ursache zur Folge, dass das spinozistische System ein lückenloses Ganzes darstelle, in dem alle endlichen Dinge nur durch den ersten Grund bestimmt werden. Die grundlegende Immanenzlehre verweist auf die transzendentale Einheit und ergebe sich wiederum daraus, dass alle endlichen Dinge als zeitlos mit der unendlichen Substanz bestimmt werden müssten und alle genetischen Bewegungen und Wandel ausgelöscht würden. Im spinozistischen System gebe es eine innere Kohärenz, damit der Unterschied zwischen den Dingen und Gott unerkennbar sei.

Zweitens reklamiert Jacobi, dass die Substanz bzw. Gott als eine freie Ursache aber „weder Willen noch Verstand [habe], so wenig einen unendlichen als einen endlichen“¹⁸. Ohne Willen verhielte sich Gott nicht als Subjekt, sondern als objektive Natur, von der alle endlichen Dinge nur unabsichtlich, unbewusst bzw. mechanistisch abstammten. Bei der göttlichen Handlung

¹⁶ Jacobi, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, bearbeitet von Marion Lauschke, Hamburg: 2000, S. 88.

¹⁷ Jacobi, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, bearbeitet von Marion Lauschke, Hamburg: 2000, S. 24.

¹⁸ Jacobi, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, S. 98.

gebe es folglich gar „keine mögliche Instanz“¹⁹, sodass das System weder dynamisch noch schöpferisch ausgestaltet sei. Aufgrund des Mechanismus sei die Seele nichts anderes als „der unmittelbare Begriff des Leibes“ und die sogenannten Fähigkeiten des Verstandes seien nichts anderes als „die Fähigkeit des Körpers nach der Vorstellung“²⁰. Folglich sei das Wesen der Seele mit dem des Körpers gleich. Aufgrund der Leugnung des schöpferischen Willens²¹ von Spinoza evaluiert Jacobi wie folgt: „Spinozismus ist Atheismus.“²²

Drittens schließlich sei das spinozistische System, seiner inneren Konsequenz nach, ein einheitliches, notwendiges Ganzes. Jeder Teil sei von einem anderen Teil abhängig, der wiederum ein anderes voraussetze. Daraufhin formuliert Jacobi seine berühmte Diagnose über Spinoza: „Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.“²³ Unter Fatalismus versteht Jacobi aber nichts anderes als „Determinismus“²⁴. Mit anderen Worten: Der spinozistische Pantheismus ist mit der Freiheit unvereinbar.

Um die Freiheit zu verteidigen, fordert Jacobi, auf das pantheistische System zu verzichten, und stattdessen nach neuen Prinzipien zu suchen. Der Ausweg aus dem Fatalismus bestehe für Jacobi in einem erneuerten Verständnis der menschlichen Vernunft. Er unterscheidet nämlich die substantivische bzw. substanzelle Vernunft von der adjektivischen Vernunft. Die substantivische Vernunft beherrsche den Bereich des Geistes bzw. der Freiheit. Im Vergleich dazu fungiere die adjektivische Vernunft nur als Eigenschaft des Menschen im Bereich der geistlosen und kausalen Wissenschaft.²⁵ Nach Jacobi habe die Wissenschaft die gedankenlose Natur und deren Notwendigkeit zum Gegenstand und sei von daher auch geistlos und unfrei. Die menschliche Freiheit als Selbttätigkeit wirke dagegen in der verborgenen Kunst und dem erforderlichen Geist. Für Jacobi existieren die Freiheit und Notwendigkeit zusammen als zwei Momente der Vernunft und schließen sich doch gegenseitig aus. Während sich die adjektivische Vernunft auf den mechanischen Naturprozess beziehe, konzentriere sich die substanzelle Vernunft auf „das Nichtmechanische am Naturprozeß“, welches vom Menschen nur „als

¹⁹ Ebd., S. 99.

²⁰ Ebd., S. 105.

²¹ Eigentlich hat Spinoza den göttlichen Verstand bzw. Willen nicht geleugnet. (Vgl. Spinoza, *Ethik*, Scholium zu Propositio XVII.) Jacobi bemerkt auch, dass Spinoza Willen und Verstand erwähnt. Aber was problematisch sei, ist die Tatsache, dass der Wille nicht als höchste Instanz ins Spiel komme, sondern sich lediglich als eine abstrakte Formel bzw. eine gleichgültige Notwendigkeit manifestiere.

²² Ebd., S. 118.

²³ Ebd., S. 122.

²⁴ Ebd., S. 161.

²⁵ Vgl. Peetz, Siegbert: *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, S. 18f.

exklusive Dimension unüberwindlicher Unwissenheit erfahren werden“ könne. Diese Unwissenheit trägt auch den Namen „Ort des Wahren“.²⁶

Während Jacobi den spinozistischen Pantheismus als eine Freiheit ausschließende und fatalistische Philosophie charakterisiert²⁷, vertritt Schlegel andererseits wiederholt die Meinung, dass der Pantheismus als „das System der reinen Vernunft“ alles als eins anerkennt und „Irrtum, Täuschung und Verstandesschwäche so wie alle Veränderung und alles Leben“²⁸ aus dem System verdränge. Andererseits bemängelt Schlegel, dass der Pantheismus nur das Gute in sich behielte und das Böse ausschaltet, weil der Pantheismus nichts anderes als die Lehre der Immanenz in Gott sei, der das höchste Gute und die Vollkommenheit verkörpere. So kritisiert Schlegel: „Der Pantheismus lehrt, daß alles gut sei, denn alles sei nur eines, und jeder Anschein von dem, was wir Unrecht oder schlecht nennen, nur eine leere Täuschung.“²⁹ Im Pantheismus werde der ewige Unterschied zwischen dem Guten und Bösen aufgehoben.

In sehr groben Zügen besteht die Kritik Schlegels am Pantheismus als eines reinen vernünftigen Systems darin, dass ein solches System ein geschlossenes und endliches Ganze darstelle. In der *Transcendentalphilosophie* hat er seine negative Haltung zu Spinoza zum Ausdruck gebracht: „Spinoza hat in seiner Philosophie nur die *Einheit*. Er fängt mit dem Unendlichen (Gott) an, und endigt auch wieder damit.“³⁰ Mit der Ablehnung des Pantheismus bzw. des einheitlichen reinen Vernunftsystems fasziniert die „unendliche Annäherung“ Schlegel so sehr, dass er die philosophische Karriere als unendlich und die Wahrheit als relativ bezeichnet.³¹

Es lässt sich zusammenfassen, dass Jacobi und Schlegel beim Pantheismusvorwurf insgesamt vier Schwächen im spinozistischen System umreißen. (1) Der Pantheismus bzw. das spinozistische System ist eine Immanenzlehre, in der das Endliche, da es innerhalb des Unendlichen erzeugt wird, von dem Unendlichen im Wesentlichen ununterscheidbar erscheint. (2) Der Willenlosigkeit wegen folgen alle Elemente in der Natur (Substanz) der

²⁶ Ebd., S. 20f.

²⁷ Laut Hans Michael Baumgartner findet der „von Jacobi erhobene Fatalismusvorwurf“ sich aber nicht bei Schlegel. Zwar habe Schelling in der *Freiheitsschrift* den Fatalismusvorwurf auf Schlegel zurückgeführt, aber er gestehe im Brief an Windischmann, dass er den Pantheismusvorwurf von Schlegel verwandelt habe. Vgl. Baumgartner, Hans Michael: *Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen (336-350)*, in: Höffe, Otfried; Pieper, Annemarie (Hrsg.): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: 1995, S. 35-53, hier S. 36.

²⁸ Schlegel, Friedrich: *Über die Sprache und Weisheit der Inder*, in: *Studien zur Philosophie und Theologie*, eingeleitet und herausgegeben von Ernst Behler und Ursula Struc-Oppenberg, kritische Ausgabe, Bd. VIII, München: 1975, S. 105-433, hier S. 243.

²⁹ Ebd., S. 201.

³⁰ Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, in: *Schriften aus dem Nachlaß: Philosophische Vorlesungen (1800-1807)*; Teil 1, eingeleitet und herausgegeben von Ernst Behler und Ursula Struc-Oppenberg, kritische Ausgabe, Bd. VIII, München: 1975, S. 1-106, hier S. 10.

³¹ Vgl. Schlegel, *Transcendentalphilosophie*, S. 9f.

mechanistischen Notwendigkeit und es resultiert nirgends Zufälliges, sodass die individuelle Freiheit darin völlig geleugnet wird. Mithin hat der Pantheismus nur Fatalismus bzw. Determinismus zur Folge. (3) Insofern kein lebendiger Wille in seinem Pantheismus besteht, ist Pantheismus unvermeidlich Atheismus. (4) Der Pantheismus verdrängt das wirkliche Böse aus sich selbst und versteht unter dem Bösen nur Täuschung, weil er die Immanenz im vollkommenen und guten Gott zum Ausdruck bringt. Kurz, der spinozistische Pantheismus enthält weder Differenz noch Freiheit oder Willen noch Böses, und ist von daher Fatalismus und Determinismus. Aber die Differenzen zwischen dem Absoluten und den Dingen (inkl. dem Menschen), die menschliche und göttliche Freiheit bzw. der Wille werden in der Freiheitsschrift und sogar in der späteren positiven Philosophie als die wichtigsten Gegenstandsbereiche ins Zentrum gerückt. Mit den Worten von Horst Fuhrmans versucht Schelling, „einen dynamischen Pantheismus“ zu entwickeln, um „die Kluft zwischen göttlichem und endlichem Sein zu schließen“.

2.2.3. Die Identitätsphilosophie und der Pantheismus: Ist die Identitätsphilosophie (1804) dem Pantheismus zuzuordnen?

Um die Stellung der Freiheitsschrift als Wendepunkt aufzuzeigen, ist es außerdem notwendig, auch einen Blick auf die Identitätsphilosophie zu werfen, obwohl sie schon im ersten Kapitel in Bezug auf das negative Verhältnis des Menschen zum Absoluten betrachtet wurde. Dieser Abschnitt befasst sich mit der Frage, ob die Identitätsphilosophie von 1804 dem Pantheismus zugeordnet werden kann. Obwohl Schelling bereits in seiner früheren Schrift mit dem Titel *Darstellung meines Systems der Philosophie* aus dem Jahre 1801 Spinoza als „Muster“ für die „Weise der Darstellung“ angenommen und Spinoza „in Ansehung der Form“ für „Vorbild“ (vgl. I, 4, 113) betrachtet hat, entspricht sein späteres und umfangreicheres Identitätssystem bzw. Würzburger System aus dem Jahre 1804 noch methodisch der spinozistischen „geometrischen Deduktion und Darstellung“³². Trotz seiner ambivalenten Stellung zu Spinoza hat Schelling bis

³² Dass Schellings System, entgegen der üblichen Annahme, nicht dem Aufbau des spinozistischen Systems Spinozas folgt, hat Paul Ziche schon dargestellt. Vgl. Ziche, Paul: *Das System als Medium, Mediales Aufweisen und deduktives Ableiten bei Schelling*, in: *System der Vernunft: Kant und der deutsche Idealismus*, Hrsg. von Danz, C. und Stolzenberg, J., Hamburg: 2011, S. 147–168.

zum Jahre 1809 eine klarere Meinung über den Pantheismus und sein System: Schellings Stellung zur Pantheismuskritik ist zweifach und liegt darin, dass er einerseits damit einverstanden ist, Pantheismus bzw. die Immanenzlehre als das einzige mögliche System anzuerkennen. Bis 1810 und sogar später sieht Schelling fortwährend den Pantheismus als das wahre System der Philosophie³³ an. Andererseits stimmt er auch zu, dass ein pantheistisches System wie das spinozistische deterministisch und fatalistisch sei. Dass alle endlichen Dinge in Gott sein müssen, ist durchgehend sein Ausgangspunkt und die Endabsicht seiner Systementwürfe. Jedoch glaubt Schelling nicht, dass Pantheismus und Fatalismus unbedingt zusammenfallen müssen (vgl. I, 7, 389). Das Problem ist nun aber: Was lässt sich unter der Rede „Alles in Gott“ verstehen?

Auf keinen Fall sollte man den Ausdruck so verstehen, als sei Gott ein Behälter, in dem alle endlichen Dinge enthalten seien. Ferner hat Schelling in der Freiheitsschrift drei gewöhnliche Auffassungen von „Immanenzlehre“ aufgerührt. Zunächst sei es ebenfalls unzutreffend, die Immanenzlehre als „Identifikation Gottes mit den Dingen“ (I, 7, 340) zu verstehen, weil Gott sich *toto genere* von den endlichen Dingen unterscheiden lassen müsse. Das Identifikationsschema (Gott ist alle Dinge) vermischt den vortrefflichen Gott mit den endlichen Dingen. Gott ist durch die Ewigkeit, Unendlichkeit, das Produzierende und das Bejahende gekennzeichnet, während das endliche Ding nur Endliches, Produziertes, Bejahtes bzw. nur abgeleitete Folge des göttlichen Daseins ist. Das zweite falsche Schema (alle Dinge machen Gott aus) besteht darin, dass alle endlichen Dinge zusammen Gott ausmachen könnten. Denn Gott ist mehr als die bloße Summe der endlichen Dinge, so wie auch alle Punkte einer Peripherie noch keinen Kreis bilden. Das dritte falsche Schema ist die Gleichsetzung jedes einzelnen Dinges mit Gott (vgl. I, 7, 341). Dieses Schema (jedes Ding ist eine Modifikation Gottes) glaubt, dass jedes Ding eine Modifikation Gottes sei (vgl. I, 7, 339 f.). Dieses Schema ist problematisch, denn auch wenn jedes Ding nur ein modifiziertes Gott wäre, wäre es nicht Gott „im eigentlichen eminenten Sinn“ (I, 7, 341). Das Modifikationsschema wird abgesetzt aus dem gleichen Grund, dass sich Gott absolut von den Endlichen unterscheiden soll.

In Abgrenzung zu den obigen Fehlauffassungen bleibt nun zu fragen, was Schelling in seiner Identitätsphilosophie unter „Immanenz“ bzw. „Immanenzlehre“ versteht. Würde er sein früheres Würzburger System dem Pantheismus zuschreiben, der die Freiheit und die Positivität des Bösen sowie den Willen ablehnen würde? Schellings Stellung zum Pantheismus sowie dessen Verhältnis zu seiner Identitätsphilosophie findet sich deutlich im Jahr 1804:

³³ „Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr.“ (I, 7, 484)

Gott ist nicht die Ursache des All, sondern das All selbst. [...] Das Universum ist gleich ewig mit Gott; denn Gott ist nur durch die unendliche Affirmation ist, wird man sagen, dieses System Pantheismus. Gesetzt, es wäre nun selbst Pantheismus in Sinn, was wäre es denn nun? Gesetzt, eben dieses System und kein anderes folgte aus der Vernunft, müßte ich es nicht trotz eurem Erschrecken davor als das einzig wahre behaupten? [...] Aber was wird denn verstanden unter Pantheismus? Geh' ich recht, eben die Vorstellung, nach welcher die Allheit Gottes so verstanden wird, als ob Alles, d.h. alle sinnlichen Dinge zusammengenommen, Gott wären, aber von diesem ist bei uns überall nicht die Rede, und weit entfernt zu sagen, daß es Gott ist, behaupten wir vielmehr, es sey eben nur sinnlich Privation Gottes. (I, 6, 177f.)

Schelling hat nichts dagegen, sein System als Pantheismus zu bezeichnen. Obwohl der Begriff seit Jacobi zahlreiche Vorbehalte hervorgerufen hat, könnte er dennoch das einzige wahre System bezeichnen. Allerdings lehnt Schelling eine Auffassung des Pantheismus entschieden ab, nach der alle Dinge Gott zusammensetzen würden. Sollte der Begriff Pantheismus verwendet werden, beschreibt er keineswegs eine vereinfachte Gleichsetzung zwischen zwei Polen (dem Absoluten und dem Endlichen) oder eine einseitige Identifikation des Dinges mit Gott oder Gottes mit den Dingen. Statt der einseitigen Anpassung des einen ans andere bedeutet Schellings Pantheismus im Wesentlichen nur die Identitätsbeziehung zwischen Gott und den Dingen, genauer gesagt Gott und dem All. Die Identität zwischen beiden wird aber nicht durch Überlappung zwischen Gott und All ermöglicht, sondern durch eine Selbstaaffirmation bzw. eine Selbstbejahung. Hier beschreibt Schelling Gott und Universum offensichtlich als „das ALL“. Gott ist die Identität zwischen dem Affirmierenden und dem Affirmierten. Das ALL ist abgeleitet von der Gottesidee, ist aber nicht durch eine Kausalität erklärt, sondern ist unmittelbar Gott. Alles, was nicht von Gott affimiert ist, ist das Nicht-All, bzw. „ein vollkommenes Nichtssein“ (I, 6, 177). Mit einem Wort fasst Schelling das Verhältnis des Menschen zu Gott so zusammen: „Gott ist in ihm und er in Gott“ (I, 6, 562). Genau dies ist prägnant ausgedrückt der Kerngedanke der Immanenzlehre.

Für Schelling erscheint der Pantheismus bzw. die Immanenzlehre, insofern er oder sie das Identitätsgesetz korrekt zum Ausdruck bringt, als der einzig angemessene Begriff für die Identitätsphilosophie des Jahres 1804. Die zentrale Aufforderung besteht nur darin, das Identitätsgesetz richtig zu verstehen. Die einleitende Behandlung des Pantheismusbegriffs in der *Freiheitsschrift* unterstreicht ebenfalls dieses Anliegen, welches später wieder in Angriff genommen wird.

Doch wie lassen sich jene weiteren Themen einordnen, die Jacobi für seine Attacke auf den Pantheismus heranzieht? Neben der Negation eines vom göttlichen All unabhängigen

Universums und neben der Bejahung aller Endlichen in Gott sind da noch die Themen des Willens, des Bösen, der Freiheit und des Atheismus. Zuerst nimmt Schelling eine kritische Haltung zum menschlichen Willen ein, während er die Vernunft als die höchste Instanz dem Absoluten zuordnet. Die Dynamik des Systems ist die Vernunft. Die zeigt sich zwar als „Affirmation“, jedoch ist diese „Affirmation“ eine einmalige transzendentale Handlung, die außerhalb der Zeit steht und nichts mit dem „Willen“ zu tun hat. In seiner Beschreibung ist die menschliche Seele lediglich ein Wesen, welches über keine Willensfähigkeit verfügt. Ferner besitzt die Seele auch keine Freiheit im Sinne eines Willens. Außerdem impliziert Pantheismus, wie das vorletzte Kapitel schon zeigte, dass alle endlichen Dinge, sobald sie die Verkettung mit dem Absoluten verlieren, ins Nichts versinken. Das Willensvermögen und die Willensfreiheit bezeichnet Schelling als Dichtung und Imagination:

Es gibt keine Vermögen, die etwa in der Seele ruhten, nicht ein besonderes Erkenntniß- und ein besonderes Willensvermögen, wie die falsche psychologische Abstraktion dichtet, sondern es ist nur ein Wesen, nur Ein An-sich der Seele, in welchem alles ein und dasselbe ist, was die Abstraktion trennt; [...] (I, 6, 540)

Der menschlichen Seele Freiheit zuzuschreiben, wurde man vorzüglich dadurch verleitet, daß man ihr erst einen besondern Willen als ein eignes Vermögen zuschrieb, welches ein bloßes Produkt der Imagination ist. (I, 6, 541)

Über Freiheit und Fatalismus schreibt Schelling, dass eine „freie Selbstbestimmung“ ein „Widerspruch“ sei (I, 6, 538), weil die wahre Freiheit nichts anderes als die Identität zwischen „dem Bestimmenden“ und „dem Bestimmten“ ist, die nur in Gott verwirklicht werden kann. Der Begriff von einem „freien Handeln“ ist „eigentlich ein Pleonasmus“ (I, 6, 538). „Der Mensch ist nicht für sich selbst frei.“ (I, 6, 542) Ein Fatalist ist nach Schelling jemand, der die aus der Erkenntnis Gottes abgeleitete Notwendigkeit anerkennt und ihr folgt und dadurch ein „großer Mensch“ geworden ist:

Nichts, was in uns aus adäquaten Ideen, aus der Erkenntniß Gottes folgt, kann jener Notwendigkeit widerstreben, oder durch sie vernichtet werden, und schwerlich ist je ein durch Thaten oder Gedanken großer Mensch gewesen, der nicht diese Notwendigkeit erkannt, und in diesem Sinn Fatalist gewesen wäre. Unmöglich nämlich kann weder die bloß empirische Gesetzmäßigkeit, welche die Handlungen der Menschen von selbst annehmen, sobald sie in die Außenwelt übergehen, noch die Freiheit des Willens einem solchen genügen. (I, 6, 554)

In Anschluss an die Vernichtung der individuellen Freiheit der Menschen verbindet Schelling die angedichtete individuelle Freiheit mit den Begriffen Böses, Sünden, und Strafen (vgl. I, 6,

542). Das Böse wird als nichts Positives, sondern nur als eine Privation verstanden. Mit anderen Worten: Das Böse stellt keinen eigenen Zustand dar, sondern manifestiert sich lediglich durch das Fehlen von etwas, was zu dem Wesen des Menschen gehören sollte. Schelling beschreibt dann weiter im Würzburger System, dass wir das Böse „nicht in der Beziehung auf Subjekt“, sondern nur „dieses Handeln absolute betrachten“ (vgl. I, 6, 544), werden wir dann „eine Art der Vollkommenheit“ (vgl. ebd.) sehen. Zudem hat Schelling die Theodizee-Problematik aufgegriffen. Er hat die Frage aufgeworfen, wie es zu erklären ist, dass Gott als das vollkommene Wesen das Böse als eine positive Realität zulassen kann, wenn zugleich alle endlichen Wesen auf ihn als ihren Ursprung zurückgeführt werden müssen. Gott wäre dann entweder der Urheber des Bösen oder ließe die Bosheit zu, ohne einzugreifen. Beides ist inakzeptabel für Schelling (Vgl. I, 6, 545). So ist Schelling, ähnlich wie Spinoza, zum Schluss gekommen, dass sich böse Menschen, Tiere und Pflanzen nur nach dem Grad der Vollkommenheit unterscheiden lassen (vgl. I, 6, 546, 547). Damit steht Schelling aber noch der von Jacobi kritisierten Position nahe, die in ihrem Pantheismus das Böse gänzlich tilgt.

Schelling hat sich von den Anfängen seines Philosophierens bis in seine späten Werke niemals selbst als „Atheisten“ bezeichnet. Vielmehr betrachtete er die zentrale Aufgabe der Philosophie seiner Zeit als das Streben, „Gott zu erkennen“. Nach Schellings Auffassung bleibt Gott für den Menschen auch nicht in „unendlicher Ferne“ (I, 6, 562). Um Gott in uns zu haben, müsse der Mensch ein göttliches Leben führen, das nur unter der Bedingung eines Schicksals göttlicher Offenbarung möglich sei (vgl. ebd.). Anschließend bringt Schelling seine Meinung über die Atheisten zum Ausdruck:

Die wahren Atheisten sind die, welche über Atheismus rufen, wenn man behauptet, daß Gott nicht außer uns und wir nicht außer ihm sind. Daß Gott für sie außer ihnen und sie außer ihm sind, ist freilich wahr, aber dieß ist nicht ihre Meinung, sondern es ist ihre Schuld. (I, 6, 562)

Schelling hält stets an der Immanenzlehre fest und ist demzufolge dagegen, ihn selbst als Atheist beschreiben zu werden. Im Gegenteil steht für ihn der Atheismus im strengen Gegensatz zur Immanenzlehre: Sobald Gott in uns ist und wir in Gott sind, ist ein atheistisches Denken ausgeschlossen. Allerdings ist der Gottesbegriff unter dieser Immanenzlehre als absolute Identität abweichend von demjenigen Begriff, der Gott als eine Person begreift, die sich als „Actus“ in der Geschichtlichkeit offenbart. Das heißt, der Gottesbegriff wird später in der Freiheitsschrift noch weiter revidiert werden.

Die Bewertung des freien Willens als bloße Imagination, die Darstellung des Fatalisten als höchsten Ausdruck der menschlichen Freiheit, die Negation der Realität individueller Freiheit

sowie die Interpretation des Bösen nicht als positive Kraft, sondern lediglich als Privation machen die Grundlage der Identitätsphilosophie aus und beweisen, dass es kein Problem ist, das Identitätssystem Schellings aus dem Jahre 1804 dem Pantheismus zuzuschreiben, auch wenn der Spinozismus von Schelling nicht methodisch übernommen wurde.

Das pantheistische Identitätssystem stellt ein geschlossenes idealistisches System dar, unter dem alle endlichen Dinge auf notwendige Weise nach Stufenfolgen eingeordnet werden. Das selige Leben für den Menschen liegt nur darin, die göttliche Notwendigkeit zu erkennen und die notwendige göttliche Offenbarung in seiner Seele zu begreifen. In einem geschlossenen pantheistischen System ist nur der reinen vernünftigen Notwendigkeit zu folgen, unter der der Wille als höchste Instanz, die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit und die Positivität des Bösen sowie der sich in der Geschichte offenbarende Gottesbegriff innerhalb dieses Systems unentfaltet bleiben. Abschließend lässt sich Schellings Stellung zu Spinoza zitieren: „[A]lle Philosophie, schlechthin alle, die nur rein vernunftmäßig ist, ist oder wird Spinozismus (I, 7, 348).“ Entweder Spinozismus oder Pantheismus sowie der reine identitätsphilosophische Idealismus werden von Schelling als unpersönlich (vgl. I, 7, 396) betrachtet und stehen im Gegensatz zu seiner geschichtlichen Philosophie, in der die menschliche Freiheit dadurch gekennzeichnet ist, dass das Böse in Wirkung gesetzt wird. Dagegen zeigt sich an seiner Pantheismuskritik an Spinoza die Krise des reinen Idealismus, der später als negative Philosophie bezeichnet wird, insbesondere in Bezug auf seine eigene Identitätsphilosophie³⁴. Der im Folgenden zu erörternde neue Ansatz versteht sich nicht nur als einen Überwindungsversuch, sondern auch als einen Auftakt der späteren positiven Philosophie.

³⁴ Die Kritik gegen seine frühere Identitätsphilosophie ist auch deutlich sichtbar bei Schellings Positiver Philosophie selbst. Von dem „Namen absolutem Identitätssystem“ schreibt Schelling: „[...], aus diesem Namen zu folgern suchten: sie unternahmen nämlich zu zeigen, daß in demselben alle Unterschiede zwischen Gott und Welt, Gut und Böse, Wahrheit und Irrtum aufgehoben wäre[n].“ Vgl. Schelling, F. W. J., *Einleitung in die Philosophie*, herausgegeben von Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1989, Vorlesung XV, S. 55f.

2.2.4. Freiheit, Geschichtlichkeit und das positive Sein als Ausgangspunkt des anthropologischen Ansatzes

Von den obigen Analysen ausgehend ist der Schluss zu ziehen, dass hinter der angeblichen Auseinandersetzung mit dem Pantheismusstreit auch eine Selbstkritik an seiner früheren Identitätsphilosophie zu finden ist. Die Selbstkritik heißt nicht Selbstnegation, sondern Selbstüberwindung, oder zutreffender: ein Selbstvollendungsversuch der Identitätsphilosophie. Welche Themen werden dann in dem neuen Versuch sichtbar, die allerdings in Schellings jüngerer Philosophie nur auf eine negative Weise behandelt wurden?

In diesem Abschnitt werden im Anschluss an die Pantheismuskritik sowie die Krise des identitätsphilosophischen Idealismus einige abhängige Themen vorausgeschickt, die in dem dritten Kapitel behandelt werden³⁵.

Zuerst wird unter Neubetrachtung der Begriffe der Freiheit, des Bösen und des Systems die Forderung nach einer neuen Prinzipientheorie und einem neuen Gottesbegriff formuliert. Die individuelle Freiheit, das Böse sowie der Ursprung und die Entscheidung zum Bösen sind mit dem pantheistischen Identitätssystem nicht vereinbar. Deshalb sind die menschliche Freiheit als ein Vermögen zum Guten und Bösen sowie das Böse die zentralen Themen der Freiheitsschrift. Diese Abhandlung ist aber weit über eine „Theorie der Bosheit“ oder „Moralphilosophie“ hinausgegangen. Die Philosophie muss sich zuerst auf eine neue metaphysische Grundlage ausrichten, um die ontologische Möglichkeit des Bösen zu etablieren.

Zweitens spielt die Geschichtlichkeit neben der Identität auch eine bedeutende Rolle. Neben der Etablierung einer neuen Prinzipienlehre reicht es allerdings nicht aus, lediglich die leeren Begriffe der Freiheit und Bosheit heranzuziehen, um zu ergänzen, was der

³⁵ Viele Themen in der positiven Philosophie finden ihre Spuren schon in der Freiheitsschrift. Dieser These stimmt Fuhrmans zu, der sogar glaubt, dass die Philosophie Schellings vor 1809 für die Untersuchung der späteren Philosophie komplett bedeutungslos sei (S. 46). Denn er unterscheidet die spätere philosophische Spekulation streng von der jüngeren. Für ihn ist die späte Philosophie ein kompletter Bruch mit dem Idealismus. Fuhrmans hat Schellings spätere philosophische Projekte in zwei eingeteilt, nämlich den ersten Münchner Aufenthalt (1806-1820) und den zweiten (1827-1841) (vgl. S. 56f.). Er bezeichnet die erste Münchner Zeit Schellings als die „Epoche seiner Freiheits-Weltalterphilosophie“ und zeigt auf, dass der neue Ansatz in der Freiheitsphilosophie im Verzicht auf Pantheismus im eigentlichen Sinne liegt, indem Schelling durch die Einbeziehung der Freiheit, des Bösen, der Persönlichkeit usw. die idealistische Einheitsphilosophie in einen dynamischen Pantheismus überführt. Fuhrmans hat sehr radikal behauptet, dass Schellings Philosophie seit der Freiheitsphilosophie ein aposteriorischer Empirismus sei. Vgl. Fuhrmans, Horst: *Schellings letzte Philosophie, die negative und positive Philosophie im Einsatz des späten Idealismus*, Berlin: 1940, S. 26f., 36, 46, 56, 73.

Identitätsphilosophie fehlt.³⁶ Die menschliche Freiheit und das Böse, wenn man ihnen lebendige Realität und Positivität beimessen möchte, gehören laut Schelling zu den geschichtsphilosophischen Grundkategorien.³⁷ Die beiden Konzepte können sich im System nicht entfalten oder in Erscheinung treten, wenn der Horizont der Geschichtlichkeit und Zeit nicht thematisiert werden.³⁸

Drittens betreffen die Themen der Geschichtlichkeit, die in einer Identitätsphilosophie nicht hinreichend aufgegriffen werden, zentrale Fragen wie die nach dem Tod und nach der Endlichkeit des menschlichen Seins, insbesondere die Frage nach dem Sinn des Lebens³⁹. In einem fatalistischen Identitätssystem ist dem Menschen eine teleologische Bestimmung vorgegeben: Nach der Potenzlehre nimmt er einen festen Platz im Kosmos ein, und sobald er seine notwendige Bestimmung in der Göttlichkeit erkennt, gelangt er zum seligen Leben. Das heißt, der Mensch verliert wegen seiner Freiheit „die endgültige Antwort auf die Frage des Menschen nach seiner Bestimmung“.⁴⁰ Was macht das Wesen eines Menschen aus? Was ist seine Stellung im Universum? Was bedeutet das Leben für den Menschen? Ist der Tod als ein Faktum das voraussehbare Ende seiner Zeit, weshalb strebt er in der Aktualität danach. Der Mensch in seinem geschichtlichen Sein muss sich aber selbst erneut fragen, ob eine Endabsicht der Geschichte oder des Lebens vorhanden sei, und wer der Mensch selbst ist. Da später in der Freiheitsschrift dem Menschen eine reale individuelle Freiheit beigemessen wird und der Begriff des Menschen weit über eine Begriffskonstruktion hinausgeht, gerät der Mensch nun in eine offene Welt und besitzt er daher eine sogenannte „Weltoffenheit“⁴¹, die ein Kernbegriff der modernen philosophischen Anthropologie ist.

Die Weltoffenheit stellt eine prekäre Frage dar, die durch den Freiheitsbegriff aufgeworfen wird, und konfrontiert den Menschen stets mit dem Gefühl der Angst. Ausgehend von der Geschichtlichkeit und Weltoffenheit muss die Frage nach der Bestimmung des Menschen in

³⁶ Vgl. auch Habermas, Jürgen: „Gott selbst ist geschichtlich; auch geschichtlich, müssen wir sagen, denn er ist auch noch jener Gott der absoluten Identität des Alles in Allem“, in: *Das Absolute und die Geschichte von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn: 1954: S. 274.

³⁷ Ähnliche Behauptung vgl. Fuhrmans, Horst: *Schellings letzte Philosophie, die negative und positive Philosophie im Einsatz des späten Idealismus*, Berlin: 1940, S. 43.

³⁸ Das Spannungsverhältnis zwischen Geschichtlichkeit und der absoluten Identität sowie zwischen Zeit und Ewigkeit gehört auch zu den zentralen Themen von Schellings Weltalter-Projekt (zwischen 1811-1815).

³⁹ Vgl. auch Fuhrmans, Horst: *Schellings letzte Philosophie, die negative und positive Philosophie im Einsatz des späten Idealismus*, S. 44, S. 128.

⁴⁰ Sehe Pannenberg, Wolfgang: *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen: 1995, S. 9.

⁴¹ Vgl. auch Pannenberg, Wolfgang: *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, S. 5-7. „Die Welt ist kein Zuhause mehr für den Menschen, sondern nur noch Material für seine umgestaltende Tätigkeit. [...] Angesichts dieser Situation, angesichts der gestaltenden **Freiheit des Menschen gegenüber der Welt**, erhebt sich heute mit besonderer Dringlichkeit die Frage, wer denn der Mensch selbst ist. [...] In der Anthropologie heißt die von der Neuzeit entdeckte eigentliche Freiheit des Menschen, [...] ,seine Weltoffenheit“. (Hervorhebung von der Autorin)

den Vordergrund gestellt werden. Eine damit verbundene Problematik ist die versteckte Gefühlstheorie, die sich etwa auf die Angst des Lebens und Melancholie bezieht, weil die Unbestimmtheit des Sinnes des Lebens und der Weg zur Sinnesbestimmung das Wesen des Menschen ausmacht.

Damit sind noch weitere Themen verknüpft wie Person und Wille, der Mensch und sein Verhältnis zum Absoluten sowie die Auslösung der Sünde in der Geschichte und die Offenbarung Gottes. Diese Themen werden auch im Folgenden systematisch im Rahmen einer Theorie des Menschen behandelt. Zunächst ist jedoch zu erwähnen, dass die *Freiheitsschrift* sowie sein System ein Jahr später (*Stuttgarter Privatvorlesungen*) trotz seiner Vorwegnahme der philosophischen Anthropologie und des Überwindungsversuchs der Krisis vom jüngeren Idealismus immer noch keine selbständige Darstellung der anthropologischen Untersuchung anbietet. Die sogenannte Anthropologie ist hier nur ansatzweise ausgearbeitet, verstrickt auch mit den anderen Teilen seiner Philosophie inkl. Naturphilosophie und Idealismus, ohne die der anthropologische Ansatz unvorstellbar und unorganisch wäre. Die philosophische Anthropologie hier ist nämlich, in der Formulierung von Walter Schulz, die metaphysische Anthropologie.⁴²

2.3. Die systematische Konstruktion der Anthropologie: „Das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne Tat“

Zusammenfassend lässt sich Schellings Vorhaben, die Identitätsphilosophie zur Vollendung zu bringen, so beschreiben, dass er dem Rechnung tragen möchte durch die Einbettung der individuellen Freiheit und der Geschichtlichkeit sowie der damit zusammenhängenden Themen in sein System. Für die Frage dieser Arbeit ist zentral, dass das wiederum auf dem anthropologischen Ansatz zu beruhen scheint. In anderen Worten gesagt, scheint Schelling mit seinem neuen Ansatz auf die Beantwortung der kantischen Frage „Was ist der Mensch?“ hinzusteuren.

Obwohl alle Themen in den anthropologischen Ansatz münden, kann die Konstruktion der philosophischen Anthropologie niemals auf die Metaphysik verzichten. Das heißt, das Wesen des menschlichen Daseins sowie seine Bestimmung und seine Endabsicht müssen sich auf den

⁴² Schulz, Walter, *Philosophie in der veränderten Welt*, Frankfurt am Main: 1972, S. 377-381.

Ursprung des Seins zurückführen lassen. Das Menschengeschlecht muss im größeren Zusammenhang mit dem Universum begriffen werden. In diesem Sinne unterscheidet sich Schelling von den biologischen oder psychologischen Untersuchungen nach den Menschen, wenn Die Rekonstruktion der Menschtheorie bei Schelling im Jahr 1809 besteht in groben Zügen aus zwei Teilen, nämlich der metaphysischen Überwindung der Identitätsphilosophie in Bezug auf den Ursprung des Bösen und der Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Menschen.

2.3.1. Die formelle Freiheit als Autonomie und die reale Freiheit als Vermögen zum Bösen

Die Revision der Identitätsphilosophie soll nicht als eine Aufhebung oder absolute Verneinung derselben verstanden werden. Auch hat der Pantheismusvorwurf Schelling nicht vom spinozistischen Vernunftsystem abgeschreckt. Vielmehr äußert er sich dazu: „Wir erwarten nicht, dass man uns den Spinozismus entgegensetzen werde.“ (I, 7, 347) Die Frage liegt nur darin, wie sich aber der gewünschte reale Freiheitsbegriff in den Pantheismus einsetzen lässt.

Der Spinozismus bietet auf jeden Fall schon zumindest ein Vorbild für „die Lehre über Dinge in Gott“ an, auf der anderen Seite ist Spinozismus unvermeidlich fatalistisch, weil Spinoza die Weltwesen sogar den Willen nur als „Dinge“ oder Sache behandelt (vgl. I, 7, 350). Aus den gleichen Gründen ist die Identitätsphilosophie im Jahr 1804 von Schelling selbst auch als ein unvollendeter Versuch, die individuelle reale Freiheit mit dem System zusammenfallen zu lassen, zu betrachten, da im Identitätssystem die Vollendung desselben durch eine reine vernünftige logische Notwendigkeit erreicht wird, unter der kein initiativer Wille und keine Persönlichkeit eine Rolle spielt. Mit dem Beharren auf dem Pantheismus als der einzigen Möglichkeit des philosophischen Systems möchte Schelling wegen der Platzierung der Freiheit im System nicht völlig auf das spinozistische System verzichten, sondern es dadurch erneuern, dass der Spinozismus als „ein einseitig-realisticches System“ aufgefasst wird und es durch das „Prinzip des Idealismus“ (I, 7, 350) vergeistigt und belebt werden soll. Schelling glaubt, dass der von Fichte beigetragene Idealismus sich mit einem idealen Teil einbringt, in dem die Herrschaft der Freiheit besteht (I, I, 350).

Die apriorische Freiheit bzw. der freie Wille als Autonomie, während sie im Spinozismus und anderen ähnlichen Systemen letztlich ohne Realität, haben sie im Kontrast dazu in den subjektiven idealistischen Systemen den höchsten Platz. Falls man den Spinozismus als „reine[n] Realismus“ (vgl. I, 7, 395) zu betrachten hat, leisten die Idealisten Kant und Fichte einen Beitrag zu einem „bloß formellen Begriff der Freiheit“ (vgl. I, 7, 351f.). Nach Schelling ist die formelle Freiheit genau die Erfindung der Idealisten wie Kant und Fichte und deren Freiheitskonzeption geht aus einem reinen idealistischen Vernunftsystem.

Die formelle Freiheit bei Kant ist laut Schelling die praktische Vernunft, eine intelligible Handlung, die eine Unabhängigkeit von der Zeit zeigt und sich von der empirischen Kette der Kausalität befreit⁴³. Die Freiheit liegt in der Autonomie der Vernunftwesen sowie deren Selbstbestimmung. Freiheit ist die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein moralisches Gesetz zu geben. Die formelle Freiheit oder die absolute Freiheit bei Kant ist identisch mit der absoluten Notwendigkeit, die aber nur apriorisch begriffen werden kann. Formelle Freiheit bedeutet bei Kant nicht Willkür (die bloße Möglichkeit, beliebig zu handeln), sondern die Fähigkeit, nach dem Prinzip des Sittengesetzes zu handeln. Der Wille ist frei, weil er sich durch das moralische Gesetz bestimmen kann, das in der Vernunft begründet ist. In diesem Sinne ist die Freiheit formell, weil sie nicht von den Inhalten oder Zielen des Handelns abhängt, sondern allein von der Übereinstimmung mit einem universellen Prinzip (dem kategorischen Imperativ).

Der absolute freie Wille als die höchste Autonomie ist notwendig der Wille zum Guten. Die apriorische Vorstellung von der Freiheit reicht aber nicht, die reale Situation der menschlichen Freiheit zum Ausdruck zu bringen. In der Realität bleibt der Wille nicht nur in absoluter Freiheit, der menschliche Wille hat auch die Tendenz, das Böse zu wollen. Die formelle Freiheit, indem sie von allen Inhalten abstrahiert wird, gewährleistet und erkennt zwar die menschliche Autonomie und den freien Willen an, sie ist aber unvollendet, weil ihr noch der reale und lebendige Begriff der menschlichen Freiheit als „ein Vermögen zum Guten und Bösen“ (I, I, 352) fehlt.

Der junge Schelling selbst kann auch als Vertreter der sogenannten formellen Freiheit betrachtet werden⁴⁴, In seinem Erstlingswerk ‚Ichschrift‘ hat er der Freiheit die höchste Stellung eingeräumt: „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – *Freiheit!*“ (I, 1, 176). Später in der Ichschrift erläutert er weiter, dass das Wesen des Ichs nichts anderes als Freiheit sei. Für

⁴³ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV: 460, 463.

⁴⁴ Alfred Denker ist der Meinung, dass der Ausgangspunkt der Philosophie vom jüngeren Schelling die Freiheit ist. „Freiheit ist hier Autonomie oder Selbstentwicklung nach vernünftigen Gesetzen.“ Vgl. Denker, Alfred: *Der exzentrische Gott, Schellings Münchener Philosophie*, in: *System-Freiheit-Geschichte, Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes*, herausgegeben von Holger Zaborowski, Alfred Denker, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2004, S. 1-36, hier S. 6.

Schelling ist die Freiheit mit der absoluten Ichheit als einem „Selbstmachen“ zu identifizieren (vgl. I, 1, 179f.). Obwohl die absolute Freiheit beim jungen Schelling noch keinen absolut freien Willen zum Guten impliziert, bedeutet Freiheit in Anlehnung an Fichtes erste Wissenschaftslehre eine absolute Handlungsfähigkeit des Ichs, die jenseits der Moralität liegt und die absolute Identität von Objektivität und Subjektivität darstellt. Auch wenn die Freiheit als das Unbedingte hier als „positiv“ (I, 7, 179) beschrieben wird, kann diese Positivität nur durch intellektuelle Anschauung erkannt werden. Für das endliche Ich bleibt sie allerdings lediglich als eine „praktische Möglichkeit, d. h. ein Sollen“ (I, 1, 234). Der Begriff der Freiheit entfernt sich in dieser Konzeption von hier zu behandelnden „realen Freiheitsbegriff“.

Das Vermögen zum Guten und Bösen als den höheren Ausdruck der realen Freiheit bedeutet, dass der Mensch die Wahl zwischen Gutem und Bösem hat, aber keineswegs, dass er notwendig die Entscheidung zum Bösen trifft. Der lebendige Freiheitsbegriff bei Schelling bezeichnet weder eine moralische Handlung aus freiem Willen zum Guten noch die willkürliche Entscheidung zum Guten oder Bösen. Vielmehr ist hier ein subjektives Freiheitsgefühl gemeint, nämlich dass der Mensch als ein intelligibles Wesen ein höheres Band von Gutem und Bösem in sich hat und er beide Möglichkeiten in sich begreift. Das heißt, er hat nicht nur die Verantwortung, Gutes und Böses zu erkennen, sondern er muss auch einen freien Willen ins Werk setzen. Die formelle Freiheit dagegen setzt sich als das Gute im Gegensatz zum Bösen. Sie erlaubt lediglich die Handlung zum Guten und betrachtet den Menschen als ein Wesen, das das Böse von sich selbst ausschließen versuchen muss, aber kein höheres geistiges Band in sich trägt.

In dieser Konzeption kann also nur dann vom Bösen die Rede sein, wenn dieses Übel vom Menschen mit Bewusstsein gewollt wurde. Im Begriff der realen menschlichen Freiheit muss dieses Zusammenfallen vom Bösen und dem Wollen für möglich gehalten werden, denn es stellt als eine universale verbreitete Erscheinung dar. Während die Idealisten durch die absolute Autonomie die Problematik des Bösen nach außen verlagern, besteht das zentrale Problem wegen des realen Freiheitsbegriffs für Schelling nun darin, wie diese Möglichkeit des bewusst gewollten Bösen in die Immanenzlehre eingebunden werden kann. Dies entspricht auch der klassischen Theodizeeproblematik. Anders als in der Identitätsphilosophie, wo das Böse nur als „Privation“ oder Mangel beschrieben wurde, wird die Wirklichkeit des Bösen hier anerkannt. Das heißt, das Böse als eine Erscheinung ist „in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzusetzen“ (I, 7, 353).

Wenn Schelling den Willensbegriff ins System einführt, versucht er dadurch, das pantheistische System zu beleben, damit die Freiheit zumindest apriorisch ermöglicht wird.

Wenn der Freiheitsbegriff auf einer realen und menschlichen Ebene thematisiert wird, ist die Entstehung des realen Bösen in Systemen ein prekäres Problem. Das Dilemma scheint nun darin zu bleiben, dass entweder die Realität des Bösen geleugnet werden müsste, wodurch der wahre Begriff von Freiheit entfallen müsste, oder Gott als Miturheber des Bösen gezwungen wäre, es in sich einzulassen (I, 7, 356), weil die Immanenzlehre gerade darauf besteht, dass alle endlichen Dinge aus Gott stammen müssen. Beide Ausgänge erweisen sich als offensichtlich inakzeptabel. Die Lösung dieses Dilemmas ist der Schlüssel zur Überwindung der Identitätsphilosophie.

2.3.2. Der ontologische Überwindungs- und Vollendungsversuch der Identitätsphilosophie: Grund der Existenz und das Existierende

Der Ausweg aus der Theodizeeproblematik liegt für Schelling darin, die Gottesidee auf neue Art zu denken. Während im Spinozismus oder seiner eigenen Identitätsphilosophie das Böse als bloße Privation verstanden werden kann, genügt dieser Ansatz hier nicht, um das Böse positiv und real zu erklären. Zugleich lehnt Schelling sowohl die Emanationslehre als auch das Abfall-Schema aus dem Jahr 1804 ab. Wie aber lässt sich Gott so denken, dass seine Vollkommenheit unversehrt bleibt und er vom Bösen losgelöst wird, während gleichzeitig Raum für die Positivität und Realität des Bösen geschaffen wird? Anders formuliert: In der Gottesidee selbst muss schon die Potenzialität für die Entstehung des Bösen als eine verkehrende Kraft gegen Gott selbst angenommen werden.

Die Neubewertung der Gottesidee muss grundsätzlich auf einer ontologischen Ebene erfolgen. Dies erfordert eine Neugestaltung der Prinzipienlehre Schellings. Schelling gelangt zu dem Schluss, dass es ursprünglich ein Wesen in Gott geben muss, das jedoch ontologisch von Gott selbst unterschieden ist (vgl. I, 7, 358). Um die Vereinbarkeit von Freiheit und System zu gewährleisten, muss die Prinzipienlehre von einem monistischen Ansatz zu einer anderen Struktur übergehen, in der zwei Prinzipien ontologisch gleichwertig sind. Das heißt, die zwei Prinzipien haben nicht nur einen ontologischen Platz, und zwar lassen sie sich ursprünglich nicht mehr auf eine höhere Einheit zurückführen, sondern auch das eine Prinzip kann nicht von dem anderen deduziert werden und umgekehrt.

Oder mit anderen Worten: Der bloße Idealismus muss durch die Ergänzung von „Realismus“ oder „die Naturphilosophie“ belebt werden. Die duale Prinzipienlehre lässt sich bei Schelling als die Unterscheidung zwischen „dem Existierenden“ und „dem Grund der Existenz“ (I, 7, 358) in Gott formulieren⁴⁵. In dieser Unterscheidung sind weder ursprünglich böses noch gutes Prinzip vorhanden. Die späteren Entstehungen vom Guten und Bösen basieren gänzlich auf der Dynamik und der wechselseitigen Wirkung zwischen „Grund“ und „Existierendem“.

Die Unterscheidung zwischen „das, was existiert“ und „Grund der Existenz“ ist aber keine neue Erfindung aus der Freiheitsschrift. Die im Jahr 1802 erschienene *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*⁴⁶ hat schon die Unterscheidung bei der Konstruktion des Organismus thematisiert (vgl. IV, 265). Die Unterscheidung trägt vor allem bei, dass jeder Organismus einen Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und der Einzelheit in sich haben muss. Der „Grund von Existenz“ in *Bruno* wurde als „[die] uralte Nacht“ und „[die] Mutter aller Dinge“ (IV, 278) als gleichbedeutend gesetzt. Im Jahr 1802 diente diese Dualität aber lediglich dazu, in der Naturphilosophie die Struktur des Organismus zu beschreiben. Sie wurde jedoch noch nicht zu einer Prinzipienlehre erhoben, um Gott neu zu begründen. Außerdem wurde die Dualität noch nicht durch die Willensbegriffe belebt.

In Anknüpfung an *Bruno* zeigt sich auch hier, dass das Konzept des „Grundes“ eine fundamentalere Bedeutung hat als die Unterscheidung zwischen Gott als Existierendem und seinem Grund der Existenz. Was bedeutet dann „Grund der Existenz“ hier? Der Grund besteht aus zwei Aspekten. Schelling erklärt erstens, dass der naturphilosophische Aspekt nichts anderes als „die Natur in Gott“ (I, 7, 358) bedeutet. Aber bezieht man den Ausdruck auf den Menschen, ist der Grund „die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, zu gebären“ (I, 7, 359)⁴⁷.

⁴⁵ Hier ist auf die Verwendung der Wörter „Existierendes“ und „Existenz“ hinzuweisen, damit sich kein Missverständnis einschleichen kann. Ein übliches dieser Art ist, die Unterscheidung einfach auf „Grund“ und „Existenz“ zu reduzieren. Odo Marquard hat zum Beispiel den Grund des Existierenden mit dem der Existenz vermischt. Vgl. Marquard, Odo: *Grund und Existenz in Gott*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: 1995, S. 55-60, hier S. 55-59. Der Ausdruck vom „Existierenden“ spielt so bedeutende eine Rolle und weist darauf hin, dass Gott anstatt einer „bloßen begrifflichen Existenz“ ein lebendiges Existierendes sei. Das existierende Gott hat eine Neigung, dass Gott nicht nur ein Seiendes, sondern auch ein lebendiges Actus sei. Dieser Ausdruck hat eine geschichtliche Orientation, währende sich die „Existenz“ von Gott nur auf einer Anerkennung seiner Existenz als das Seiende bezieht. Während die meisten Autoren die Unterscheidung nur auf „Grund und seine Existenz“ reduziert, hat nur Axel Hutter erfolgreich aufgemerkt, dass sich der Grund von Existenz „nicht auf Existierendes, sondern auf Existenz“ bezieht, und betont, dass es „eine feine, aber entscheidende Differenz“ sei. Vgl. Hutter, Axel: *Das geschichtliche Wesen der Personalität*, in: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“, *Schellings Philosophie der Personalität*, herausgegeben von Thomas Buchheim und Friedrich Hermann, Berlin: 2014, S. 73-90, hier S. 75. Aber Hutter glaubt, dass Existenz eine Synthese vom Grund der Existenz und dem Existierenden sei.

⁴⁶ Im Folgenden wird die Schrift mit der Abkürzung *Bruno* zitiert.

⁴⁷ In seiner Auseinandersetzung mit dem Begriffspaar betont Peetz, dass diese Unterscheidung vor allem eine „ontologische Bedeutung“ hat, aber keineswegs „anthropologische Reduktion“ impliziert. (Vgl. Peetz,

Schelling bezieht sich hier auch auf das Konzept präexistierender „Urmaterie“ von Platons Timaios (52b). Laut Thomas Buchheim hat Platon zwar nie deutlich ein „Materialprinzip“ erläutert⁴⁸. Aber Platon impliziert hier, dass die „Urmaterie“ selbst keinen Stoff zur Schöpfung, aber einen Raum oder Ort anbietet, wo die schaffenden Aktivitäten passieren können. Aber Peetz glaubt entsprechend, in Einklang mit Werner Beierwaltes, dass Schelling sich mit der „Sehnsucht im Grund“ an der Plotins Bestimmung der Materie als „Sehnsucht nach dem Sein“⁴⁹ anknüpft. Von der Naturphilosophie ausgehend ist die „Natur“ keineswegs wie bei Fichte als die „toten Stoffe“ oder „starre Materie“ zu verstehen, die darauf warten, unter einer vernünftigen Form gebracht zu werden. Die materielle Natur von der niedrigsten bis zur höchsten ist eine Sehnsucht, sich zur Prägung des Verstandes zu bringen. Der leere Ort oder Raum für die weitere Entwicklung der Organismen ist aber nicht ein leeres Gefäß, das nur passiv auf Erfüllung wartet. Vielmehr handelt es sich um einen Zustand der Verbogenheit. Es ist nicht einfach stilles Nichts, sondern ein Nichtsein, welches nach dem Seienden strebt.⁵⁰

Die gesamte Natur ist von Anfang an in ihrer Verbogenheit lebendig und strebt danach, aus der Potenzialität in die Realität bzw. das Existierende überzugehen. Der Naturbegriff soll nicht als im Gegensatz zum aktivierenden Geistigen stehend gesetzt werden. Die Natur als Grund der Existenz ist ein vorausgehendes Motiv für Gott, sich als ein Lebendiges in Erscheinung zu

Siegbert: *Die Freiheit im Wissen: Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main: 1995, S. 137) Ähnlicher Meinung ist auch Hennigfeld: „[...] Das darf nun nicht so verstanden werden, als werde die metaphysische Ontologie bei Schelling auf eine Anthropologie reduziert. Vielmehr geht es darum zu zeigen, dass die Strukturen des geistigen Seins bereits das Sein der Natur bestimmen“ Vgl. Hennigfeld, Jochem: *F. W. J. Schellings „Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“*, Darmstadt: 2001, S. 73. Es ist unbestreitbar, dass diese Unterscheidung eine neue Ontologie eingeführt hat, um den Ursprung alles Existierenden auf allen Seinsstufen zu begründen – von Gott über den Menschen bis hin zu den Tieren und darüber hinaus. Allein diese ontologische Struktur reicht nicht, eine Anthropologie darzustellen. Vielmehr zeigt die Ontologie nur auf, dass Gott, der Mensch und alle anderen Lebewesen die gleiche Konstitution teilen und durch ihre Leben durch dieselbe Dynamik belebt werden. Es ist wahr, dass es bei Schelling keine Anthropologie gibt ohne Ontologie. Umgekehrt lässt sich auch sagen, dass die Anthropologie durch die Ontologie begründet wird. In der Tat hat Schelling hier im Anschluss an der Unterscheidung sofort deutlich ausgedrückt, dass der Grund auf die „menschliche“ Eben gebracht und in dieser Hinsicht als „Sehnsucht“ begriffen werden kann. Dass man der Grundbegriff durch die menschliche Sehnsucht ersetzt, heißt zwar nicht, dass nur der Mensch eine Sehnsucht hat, impliziert aber schon, dass der Mensch einen zentralen Platz im Kosmos besitzt.

⁴⁸ Vgl. Buchheim, Thomas, „Direkt von ‚Materie‘ spricht Platon hier und auch an anderen Orten bekanntlich nicht, sondern von einem ‚aufnehmenden Worin‘ und dem ‚Raum‘, der aller empirischen Realität einen Ort gibt.“ In: Anmerkungen zur *Freiheitsschrift*, Anmerkung 130, in S. 129.

⁴⁹ Vgl. Peetz, Siegbert: *Die Freiheit im Wissen: Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main: 1995, S. 139. Auch Beierwaltes Werner: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main: 1972, S. 211.

⁵⁰ Über den Begriff des Grundes bei Schelling vgl. auch MacGrath, S. J.: *The Dark Grund of Spirit, Schelling and the Unconscious*, in: Routledge, London and New York: 2012, pp. 125-134. Wichtig ist, dass er Grund als einen „irreducible remainder“ bezeichnet, der nie auf niedrigeren Stufen reduziert werden darf: weder auf epistemologischen noch auf anthropologischen, oder auf psychologischen (p. 131). Eine andere ausführliche Begriffsanalyse über „Grund“ vgl. auch Thomas, Mark J.: *Freedom and Ground, A Study of Schelling's Treatise on Freedom*, University of New York Press: 2023, pp. 132-144.

offenbaren. Auf der Potenz des Menschen präsentiert sich die Natur als eine Sehnsucht oder einen Willen, der die Liebe will. Nichts kann zur Geburt gebracht werden, ohne einen Willen zum Existierenden. Gleichzeitig kann der Wille auch nicht nichts wollen, sonst versinkt er im Nichts. Was Schelling hier bei der naturphilosophischen Deduktion zum Ausdruck bringen möchte, ist, dass von der niedrigen Stufe in der Natur bis zum Menschen sogar Gott eine tätige, produzierende Kraft besitzt, sich aus dem Boden herauszuwachsen, sich ins Leben bringen zu lassen. Sobald die Naturwesen ins Leben eintreten, haben sie auch die Sehnsucht nach der Ewigkeit, das heißt, sie möchten im Leben ewig bleiben und nicht mehr zurück zum Nichtsein gehen. Gott ist die ewige Liebe, die die lebendige Kraft sehnt. Aber die Kraft ist nur blinde Sehnsucht, ohne die Offenbarung von Gott, die sie zum Bewusstsein erhebt.

Gott ist nicht bloß abstrakte Existenz, sondern das konkrete Lebendige. Im strengerem Sinne erreicht Gott seine Wirklichkeit nur durch die geschichtliche Selbstoffenbarung, die aber nur in seinem Gegensatz erreicht werden kann. Wesentlich ist, Gott als Existierendes zu begreifen, dass er auch ein Wille ist, nämlich ein Wille, sich zu verwirklichen und zu offenbaren. Für Gott stellt die Selbstoffenbarung zugleich auch eine Form seiner Selbstverwirklichung dar. Als das Existierende ist Gott zugleich sein eigenes Leben. Doch das Leben bedarf eines „Grundes“, durch den es sich beleben kann. Aufgrund der Immanenzlehre ist alles in Gott zu finden. Der ‚Grund‘ muss ebenfalls in Gott enthalten sein, obwohl er zugleich von Gott unterschieden ist. Der Grund ist allerdings keineswegs ein abstrakter logischer Grund, der notwendigerweise eine Konsequenz nach sich zieht. Dieser Grund ebensowenig Substrat oder Fundament, auf dem weitere Ebenen aufgebaut werden, sondern vielmehr ein „Nichtsein“, das stets danach strebt, ins Sein überzugehen. In diesem Sinne sucht Gott immer nach einem solchen Nichtsein, um darin den Ursprung der Schöpfung zu begründen und sein vollkommenes Leben zu bekommen⁵¹. Aber das Nichtsein ist nicht ein „Nichts“, sondern ein Zustand, der vor dem Seienden als ein leeres Sein vorgestellt werden muss. Später in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) werden die Terminologen-Paare „Grund der Existenz“ und „das Existierende“ durch „Sein“ (oder „das Nicht-seiende“) und „Seiendes“ ersetzt (vgl. I, 7, 436), damit die duale dynamische Ontologie von Gott umformuliert werden kann.

Die Differenzierung zwischen dem Grund der Existenz und dem Existierenden impliziert, dass Gott zu Beginn zwei Prinzipien in sich tragen muss, die miteinander wirken, um Gott zur

⁵¹ Hier wurde die Idee schon offenbart, dass Gott anfänglich unvollkommen war und später im Werden vollkommener wird. Im Anschluss an diese Idee von Gott ist Hans-Joachim Friedrich der gleichen Meinung siehe: Friedrich, Hans-Joachim *Der Urgrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2009, S. 65f.

Vollkommenheit zu führen und das wahre Leben zu aktivieren⁵². Das Leben als Actus muss statt der absoluten Identität von der Differenz ausgehen. Die zwei Prinzipien manifestieren sich in Gott als die Natur in Gott und die Liebe Gottes, während sie sich später im Menschen als der Grundwille und Universalwillen präsentieren lassen. Aber die Dynamik besteht nicht nur in der Differenz, sondern auch in der blinden Sehnsucht, dem Willen, sich zum Leben bringen zu lassen. Obwohl die Gottesidee als die absolute Indifferenz durch die „Natur in sich selbst“ ergänzt wurde, gibt es nur eine höchste Instanz hier, den Willen: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wille.“ (I, 7, 350)

2.3.3. „Wollen als Ursein“: Die Verlagerung der höchsten Instanz von der Vernunft auf den Willen

Nun wird deutlich, dass die Freiheitsschrift als Wendepunkt angesehen werden kann, da einerseits der Monismus durch die Einführung der wechselseitig wirkenden zwei Prinzipien ergänzt⁵³ und andererseits die höchste Instanz der Vernunft durch das Wollen ersetzt wurde.

⁵² Für eine ähnliche Meinung siehe Müller-Lüneschloß, Vicki: *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt, Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zur F. W. J. Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim-Niederer-Schelling der Jahre 1809/1810*, Stuttgart: 2012, S. 139f. In der Dissertation von Müller-Lüneschloß vertritt sie auch die Meinung, dass Schelling schon im Jahr 1809 mit einem revidierten Gottesbegriff das differenzlose Identitätsprinzip durch „die Lehre von den zwei Prinzipien“ (S. 139) ersetzt habe. Sie hält die neue Prinzipienlehre für so wichtig, dass sie in Anknüpfung an die *Freiheitsschrift* viel deutlicher in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1809) dargestellt und in *Die Weltalter* weiter vertieft werde.

⁵³ Es ist wahr, dass Schelling die innere duale Struktur des Absoluten als „de[n] einzige[n] rechte[n] Dualismus“ (I, 7, 358) bezeichnet. Es lässt sich bemerkenswert, dass Schelling hier keine absolute dualistische Position vertritt. Dagegen sieht man auch diese dualistische Interpretation bei Knatz Lothar: „Die innere Struktur des Absoluten ist mithin nicht die der Identität, sondern die der absoluten Indifferenz“ Vgl. Knatz, Lothar: Der Grund der Freiheit, in: Baumgartner, Hans Michael; Jacobs, Wilhelm G. (Hrsg.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift, Legende und Wirklichkeit, Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, Paris: 1945, S. 288-298, hier S. 291. Später werden wir sehen, dass er tatsächlich bis mindestens 1810 das Streben nach der höchsten Identität nie aufgegeben hat. Eine zutreffendere Beschreibung seines Denkprozesses betont den Versuch, durch die dualen Prinzipien sein älteres pantheistisches System zu ergänzen, als die Umwandlung von „Immanentismus oder Monismus“ in den „Dualismus“ darzustellen. (Solche Meinung vgl. zum Beispiel Korsch, D.: *Der Grund der Freiheit, Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F.W.J. Schellings*, S. 131). Die Entfaltung der Geschichte im System basiert auch auf der Dynamik, die sich auf die ontologischen Differenzen zurückführen lässt. Aber die Endabsicht der Geschichte, wie wir später sehen werden, ist die Identität der Identität und Differenz, anstatt in der differenzlosen Identität zu finden. Die zwei Prinzipien lassen sich endlich weiter in eine Einheit führen, aber der Prozess kann nur geschichtlich gelingen und braucht auch keine transzendentale Logik wie bei Hegel vorauszusetzen, damit die Vollendung der Entwicklung im Voraus garantiert werden kann.

Die menschliche Freiheit muss durch das Wollen initiiert werden. Der Begriff des Wollens nimmt die höchste Position im System der Freiheit ein und macht ein solches System lebendig. Während die Vernunft in den frühen idealistischen Schriften und der Identitätsphilosophie als die höchste Instanz gilt, bezeichnet Schelling im Jahr 1809 den Wollensbegriff wie folgt:

Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anders Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden. (I, 7, 351)

Die obigen Texte zeigen, dass Schelling den Begriff des Wollens aus dem Idealismus übernommen hat. Für Schelling ist das Wollen nicht nur eine zentrale Kategorie, sondern es trägt spezifische Merkmale. Schelling erhebt das Wollen zur höchsten Instanz, die allem zugrunde liegt⁵⁴. Es ist die Quelle aller Handlungen, bleibt jedoch selbst grundlos und somit unbegründbar. Ohne das Wollen gibt es kein Sein; vielmehr ist das Wollen selbst das Sein an sich, das als ewig, zeitlos und selbstbejahend verstanden werden muss. Als solches fungiert es als das oberste Prinzip des gesamten Systems. In diesem Zusammenhang interpretiert Schelling sowohl die Schöpfung der Welt als auch die Selbstoffenbarung Gottes nicht als deduktive Prozesse, die einer rationalen Notwendigkeit folgen, sondern als freie, willentliche Akte. Zwar vollzieht sich die geschichtliche Offenbarung in einer zeitlichen Abfolge, doch bleibt der Wille die letzte und entscheidende Instanz, die den Prozess in Bewegung setzt⁵⁵. Später in der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* ist der Wille im klarsten Sinne das höchste ontologische Prinzip als das ursprüngliche Sein: „Es ist unmöglich, ein Sein zu denken, ohne einen wirklichen Willen, ohne Wollen“.⁵⁶

⁵⁴ Dass der Wille die höchste Instanz sei und die Philosophie durch den Willen die Denknotwendigkeit überwinden müsse, ist auch der Ausgangspunkt der späteren positiven Philosophie. Hier werden nur ein paar Sätze zitiert: „ich [nenne] diejenige, die bei Erklärung der Welt etwas Positives, Willen, Freiheit, Tat, nicht etwas bloß Negatives, durch bloße Denknotwendigkeit Einzusehendes annimmt: [...].“ Vgl. Schelling, F. W. J., *Einleitung in die Philosophie*, herausgegeben von Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1989, Vorlesung V, S. 13. „Alles Positive, was da Wille ist.“ Ebd. Vorlesung VI, S. 15. Dass der Wille als Ausgangspunkt erkannt wird, gilt auch bei einigen Forschern als ein grundlegendes Merkmal der positiven Philosophie: „[Die] positive Philosophie ist nichts Anderes als der Versuch, die Wirklichkeit auf Grund der logischen Idee und des alogischen Willens zu begreifen.“ Drews, Arthur: *Vorwort und Einleitung zur Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus*, Leipzig: 1902, S. III-XVI, hier S. XII.

⁵⁵ Schellings Wortwahl in diesem Zusammenhang zeigt, dass er zunächst den Begriff des Wollens verwendet, nicht den des Willens. Für mich scheinen die beiden Begriffe weitgehend gleichwertig genutzt zu werden. Falls jedoch ein Unterschied gemacht werden soll, könnte das Wollen als ein allgemeines ontologisches Prinzip verstanden werden, während der Wille eine spezifische Ausprägung oder Anwendung dieses Wollens darstellt. Der Wille umfasst dabei sowohl den Grundwillen als auch den Universalwillen. Das Wollen fungiert in diesem Sinne als die universelle Grundlage, während der Wille die Vielfalt der individuellen und geschichtlichen Akte umfasst, die aus dieser Grundlage hervorgehen.

⁵⁶ Schelling, F. W. J., *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, herausgegeben von Walter E. Ehrhardt,

Die Ersetzung der Vernunft durch das Wollen als höchste Systeminstanz zieht einige Folgen nach sich. Erstens lässt sich die ontologische Spaltung zwischen Grund und Existierendem weiter durch das Wollen verkörpern. Nicht nur der mit dem Verstand in Einheit bleibende Wille ist Wille, der Grund, der in Tiefe bleibt und sich nach der Geburt sehnt, um sich wieder mit Einheit zu vereinigen, ist auch als Wille zu betrachten, „aber Wille, in dem kein Verstand ist“ (I, 7, 360). Das Wollen fungiert in diesem Sinne als die universelle Grundlage, während der Wille die Vielfalt der individuellen und geschichtlichen Akte umfasst, die aus dieser Grundlage hervorgehen. Das heißt aber nicht, dass sich Grund und Existierendes als duale Prinzipien weiter auf Ein Wollen reduzieren können. Vielmehr ist das Wollen präsent in allen Stufen der Natur, vom niedrigsten Naturleben bis zur höchsten Lebensform nämlich Gott. Während sich das Wollen als eine Form der Sehnsucht, Begierde, oder Lust selbst gebärt, ist das Wollen bei Gott der Wille mit Verstand, sich selbst als Liebe zu offenbaren. Die belebten Ausdrucksformen der dualen Prinzipien sind nämlich der Wille des Grundes und der Wille zur Liebe. Dies impliziert auch, dass das Wollen nie singulär wäre. Die höchste Instanz ist immer plural und am Anfang zumindestens dual. Nicht nur variiert das Wollen im Menschen stufenweise in unterschiedlichen Perioden, sondern die unterschiedlichen Willen prägen auch unterschiedliche Lebenswesen.

Die Unterschiede, die wir zwischen den Dingen wahrnehmen, bestehen nicht darin, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, daß einige absolut willenlos, andere dagegen mit Willen begabt oder wollend sind. Der Unterschied besteht nur in der Art des Wollens. (II, 3, 206)

Man scheint hier vorzufinden, dass die ontologische Unterscheidung der wahrgenommenen Dinge eigentlich auf einer willensbezogenen Abstufung beruht. Es ist offensichtlich, dass der Wille der Liebe bei Gott ganz ein freies reflexives Bewusstsein (vgl. I, 7, 395) sei. Der Wille des Grundes ist im Gegensatz dazu, weil er nicht die echte Freiheit hat und in der Tiefe und Dunkelheit bleibt und auf die Liebe wartet, um sich zum echten Leben aufheben zu lassen, deshalb „kein bewußtloser oder mit Reflexion verbundener Wille“, allerdings auch „kein völlig bewußtloser, der nach blinder mechanischer Notwendigkeit sich bewegte“. (I, 7, 395) Der Wille des Grundes hat auch eine blinde Begierde. Wie Schelling in *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* deutlicher geschrieben hat:

Schon die Pflanze will etwas außer sich; darum ist sie auch höher gestellt. Der Mensch dagegen will etwas über und außer sich. Also Wille ist in allen Stufen der Natur. Jenes ursprüngliche sein können aber, dem der Übergang vom nicht Sein zum Sein nichts anders ist, als ein

Übergang vom nicht Wollen zum Wollen, kann in seinem Urbegriff, in seiner Wirklichkeit, nichts anders sein, als ein aktiv gewordenes, entzündetes Wollen.⁵⁷

Zweitens ist der Wille nicht nur die höchste Instanz eines Systems oder die Verkörperung der ontologischen Prinzipien, er verkörpert auch die Essenz des Menschen. Der Mensch muss zuerst als ein handelnder Wille verstanden werden. Später wird die Zurechnungsfähigkeit auch damit zusammenhängen. Das heißt, das Wollen als die höchste Instanz ist schon der letzte Grund für alle Handlungen, für das Wollen selbst braucht es keinen Trieb mehr.

Drittens bringt das Wollen den positiven Begriff des Seins zum Ausdruck und „wo zwischen Sein und Nichtsein nur das Wollen in der Mitte steht“⁵⁸. Das heißt, die reale Existenz des Menschen besteht nie in der Unentschiedenheit, noch als eine negative Privation oder eine Substitution Gottes. Der Mensch, sofern er „sein“ wollte, braucht keinen Bezug auf Gott, um seine Existenz zu verifizieren, während er in der Identitätsphilosophie nur ein „Nichtssein“ ohne Gott war. Der Lebensgrund des Menschen bleibt immer handelnd und selbstbegründend und ist am Anfang ohne Vernunft blind. Allerdings ist es sogar im blinden Wollen nicht komplett bewusstlos. Das höchste Prinzip des menschlichen Wesens ist nicht nur ein Vermögen bzw. ein „Seinkönnen“⁵⁹, sondern auch ein „Seinwollen“. Auch wenn der reale Freiheitsbegriff des Menschen als ein Vermögen zum Guten und Bösen zu verstehen ist und dieses Vermögen nur die Möglichkeit des Bösen ausmacht, muss sich der Mensch endlich entweder für das Gute oder das Böse entscheiden. Das Vermögen zum Guten und Bösen und die Freiheit zwischen Wahlen implizieren, dass es ein höheres Band im Menschen sei, welches den Menschen erlaubt, auf positive Weise frei zu handeln. Diese Positivität ist die „Selbsttheit“ nämlich der selbstzentrierte Egoismus im Menschen und ermöglicht auch das Böse. Die anthropologische Wende in der *Freiheitsschrift* liegt eben darin, dass die Bestimmung des Menschen eine freie Selbstbestimmung sei. Aber die Selbstbestimmung lässt sich von der „Autonomie“ unterscheiden: Der Mensch ist keine bloße Vernunft, er ist ein Wesen, das zwischen dem „Willen mit Verstand“ (vgl. I, 7, 360) und „blindem Willen“ pendelt. Die blinden

⁵⁷ Schelling, F. W. J.: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, herausgegeben von Walter E. Ehrhardt, Hamburg: 1992, S. 26f.

⁵⁸ Schelling, F. W. J., *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, herausgegeben von Walter E. Ehrhardt, Hamburg: 1992, S. 24.

⁵⁹ Der Begriff Seinkönnen wird später in den Erlanger Vorlesungen als die lautere Freiheit bezeichnet. Anders als hier wird die ursprüngliche Freiheit als die nichts wollende Freiheit beschrieben. Der Übergang von dem Nichtssein zum Seinwollen und dem späteren Seinmüssen steht in der größten Frage. Vgl. AA II, 10, 1. S. 311. Es gibt auch eine ähnliche Meinung bei MacGrath, S. J.: *The Dark Grund of Spirit, Schelling and the Unconscious*, in: Routledge, London and New York: 2012, pp. 125-134. Darin vergleicht MacGrath auch den „Grund“ mit dem Begriff „das Sein Könnende“ beim späten Schelling.

Willen oder der Grundwillen ist mit nichts anders als „Begierden“, „Lust“, „Sehnsucht“ oder „Trieb“ usw. identisch.

Die duale Grundstruktur in Gott und die Lehre der dualen Prinzipien sowie ihre Manifestation in den Willen werden auch durch die folgende Tabelle präsentiert:

Grund der Existenz	Grundwille	Finsternis	Wille ohne Verstand	Das Verstandlose, Sehnsucht, Begierde, Lust
Das Existierende (Gott)	Universalwille/Wille zur Liebe	Lichte	Wille mit Verstand	Regel, Vernunft

2.3.4. Die Geburt des Menschen als ein seelischer Organismus

Durch die Einführung der dualen Prinzipien in die Ontologie trägt jedes Naturleben „ein doppeltes Prinzip in sich“, das „jedoch im Grunde nur Ein und dasselbe ist“ (I, 7, 362). Wie die obigen Analysen gezeigt haben, sind diese beiden Prinzipien – das Prinzip der Finsternis und das Prinzip des Lichts – nicht als voneinander getrennte Entitäten zu verstehen, sondern als sich wechselseitig bedingende Kräfte, die den Schöpfungsprozess bzw. die Geburt der Kreaturen vorantreiben. Auf der einen Seite steht der verstandlose Grundwille, auf der anderen der Wille mit Verstand bzw. der Wille im Willen.

Diese dualen Prinzipien oder Willenswirkungen bilden gemeinsam den Ausgangspunkt der Entstehung allen Naturlebens, einschließlich des Menschen. Zentral ist dabei die Erkenntnis, dass ein aus einem einzigen höchsten Prinzip deduziertes rein rationales System nicht ausreicht, um organisches Leben zu erklären. Vielmehr wird die Geburt allen Naturlebens erst durch das Wechselspiel dieser beiden Prinzipien ermöglicht. Nur in dieser Dynamik erhält das Leben als organischer Prozess seine „Seele“. In diesem Sinne teilt der Mensch seinen Ursprung mit allem übrigen Naturleben.

Die endlichen Naturleben wurden durch die wechselseitige Interaktion der Prinzipien „erregt“. (I, 7, 375) Diese Erregung folgt jedoch keiner geometrischen Notwendigkeit. Das Urseins ist immer das Wollen, die Lust und Begierde, sich zu gebären. Die Begierde ist eben „der

Grund jedes besonderen Naturlebens“, ist das Schaffende selbst. (I, 7, 375) Das heißt, das irrationale Prinzip (oder das Prinzip der Finsternis) bleibt „im Zentrum“.

Die Geburt aller Kreaturen wird als „wahre Einbildung“ bezeichnet. Die wahre Einbildung ist anders als die „äußere Vorstellung“ (vgl. I, 7, 362). Die äußere Vorstellung setzt voraus, dass die Stoffe nur passiv aufzunehmende Stoffe sind, die nur durch die „äußere Form“ oder „Vorstellung“ konstruiert werden. Aber die Einbildung ist ein dynamischer Prozess, in dem die Kräfte, die schon die Potenzen zur Einheit in sich tragen, und der Verstand, die sich offenbaren will, nacheinander suchen. Denn die in diesen Kräften (Begierden) enthaltenen Potenziale tragen bereits in sich die Möglichkeit der Entfaltung und Vereinigung zu einer Einheit. Der Verstand trennt diese Kräfte voneinander, doch im Prozess der durchdringenden und gestaltenden Tätigkeit entsteht ein Lebensband, das Verstand und Begierde zusammenführt. Und dieses Band ist nämlich die Seele und vorhanden von der niedrigsten Stufe des Naturlebens bis zu den höchsten. Das Band, der alle blind die Vernunft suchenden Kräfte zur Einheit führt, ist in gewisser Weise auch ein eigenständiges Wesen. Ohne Seele gibt es keine Schöpfung.

Dass die Regellosigkeit und Verstandlosigkeit in allen Leben präsent und unauflösbar sind, beweist die Existenz des Organismus⁶⁰. Alle seelischen Leben sind organisch. Organismus heißt, dass der Verstand auf eine lebendige Weise, nicht einer geometrischen Notwendigkeit zu folgen, die Regellosigkeit zu bilden, in sich zuzulassen. Der Mensch ist vor allem wie alle anderen natürlichen Lebewesen ein Organismus, in dem alle dunklen chaotischen Elemente mit Verstand in Einheit bleiben und einen „Verband“ in sich haben.

Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Notwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Notwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwillen mit im Spiel waren. (I, 7, 375)

Dass der Mensch wie andere Tiere oder Pflanzen ein Organismus ist, bedeutet weiterhin, dass das Leben stets eine Entwicklung erfordert. Ein lebendiges Wesen ist weder bloße Ichheit noch der unendliche Versuch, seine Endlichkeit oder Zeitlichkeit zu überwinden. Vielmehr geht es darum, wie sich die Dunkelheit als seine Grundlage in der Interaktion mit dem Licht zu einer höheren Einheit erhebt. Ein organisches Leben muss beide Elemente bzw. die Dunkelheit und

⁶⁰ Bereits hier zeigt sich die Wende von der negativen zur positiven Philosophie, insofern in einem System nicht mehr allein die bloße Denknotwendigkeit bestimmt ist. In seiner Einleitung in die Philosophie aus dem Jahr 1803 formuliert Schelling drei Voraussetzungen für ein positives System: 1. Sowohl Zufälligkeit als auch Denknotwendigkeit sind für die Bestimmung der Weltexistenz von Bedeutung. 2. Die Existenz der Welt ist als „frei“ gesetzt. 3. Es gibt einen „freien Urheber der Ursache des Weltorganismus“. Vgl. Schelling, F. W. J., *Einleitung in die Philosophie*, herausgegeben von Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1989, Vorlesung VIII, S. 21.

das Licht in sich bewahren und eine Harmonie finden und darf niemals versuchen, das eine vom anderen zu isolieren. Die Harmonisierung und Zusammenführung dieser beiden Prinzipien ist dabei stets zeitlich und geschichtlich. Das bedeutet, dass das wahre Leben bei Schelling nicht wie zum Beispiel Fichte es in seiner Religionsphilosophie von 1806 bezeichnete, das „ewige Licht“ ist, und es bedarf keiner Vermischung mit dem Tod⁶¹, sondern vielmehr etwas Zeitliches. Dies impliziert, dass das wahre Leben in der natürlichen Welt werdend und sterblich ist: „Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes [...].“ (I, 7, 346) Somit unterscheidet sich der Lebensbegriff von dem der anderen Idealisten dadurch, dass er allein durch das „handelnde Ich“ oder den „Verstand“ unvollständig ist, sondern durch die „unvernünftigen“ oder „blind“en Anteile ergänzt werden muss. Die organischen natürlichen Lebewesen sind seelisch.

Der höchste Ausdruck der Seele ist der Geist⁶². Der Geist ist ein Zusammenfallen von Verstand (dem Willen im Willen) und der Sehnsucht (dem Willen ohne Verstand). Der Verstand manifestiert sich als eine Scheidungskraft, die die in Sehnsucht liegenden gemischten Kräfte voneinander trennt. Aber unter den Kräften gibt es einen Mittelpunkt, der nachher alle „zusammenhängende[n] aber nicht einheitliche[n]“ Kräfte zum Verbund bringt: Das lebendige Band ist nichts anderes als die Seele. Im Geiste sind die zwei Prinzipien in Einheit geblieben. Und der Geist als ein höheres Erkenntnisvermögen ist dazu fähig, das Zusammenbestehen der Prinzipien in der Einheit in Bewusstsein zu fassen. Man kann somit sagen, dass im Geiste die Seele und der Geist auf lebendige Weise identisch bleiben sollen (vgl. I, 7, 364).

Auf der einen Seite ist der sich offenbarenden Geist schon Gott als *actu existierend* (vgl. I, 7, 364), auf der anderen Seite hat der Mensch und haben andere Naturwesen auch zwei Prinzipien in sich. Es scheint, dass sich der menschliche Geist als das höhere Band zwischen den beiden Elementen kaum von anderen Naturseelen oder Gott abgrenzen lässt. Doch wenn der Mensch, das übrige Naturleben und sogar Gott denselben Ursprung haben, nämlich die Dynamik zwischen zwei Prinzipien, worin liegt dann die Besonderheit des Menschen? Gibt es eine spezifische Eigenart, die ihn von anderen Wesen abhebt, oder besteht letztlich gar keine Differenz? Ist der Mensch in Bezug auf den Geist mit Gott vergleichbar? Die Besonderheit des Menschen als seelischer Organismus liegt in der Trennbarkeit der zwei Prinzipien im Menschen.

⁶¹ Vgl. Fichte, *Anweisung zum seligen Leben*, „Es kann keinen reinen Tod geben, noch eine reine Unseligkeit; [...] nur das wahrhaftige Sein und Leben vermag da zu sein. Darum ist alles unvollkommene Sein lediglich eine Vermischung des Toten mit dem Lebendigen.“ (GA I, 9, S. 56)

⁶² Dass der Geist mit der Seele identisch ist, findet man deutlich in Schellings früheren Schriften: „Geist, als Princip des Lebens gedacht, heißt Seele.“ (I, 2, 51) Aber im Jahr 1809 ist Geist nur eine Ausdrucksweise der Seelen, die stufenweise in allen Lebewesen vorhanden sind. Aber in seiner späten Philosophie der Mythologie grenzt Schelling den Begriff Seele von Geist ab. Seele wird als „Ursache des Seyns zu sein“ verstanden, während der Geist „das von dem Seyenden (Materiellen) sich losreißen Könnende oder wirklich losgerissene“ (II, 1, 402). Schelling fügt hinzu, dass die Wissenschaft „nicht ein Werk der Seele, sondern des Geistes“ sei (II, 1, 402).

2.3.5. Die Trennbarkeit der Prinzipien und die Selbstheit im Menschen

Jedes Wesen „hat ein doppeltes Prinzip in sich, das jedoch „im Grunde nur Ein und das nämliche ist“ (I, 7, 362). Es ist unbestreitbar, dass der Mensch als Organismus bestimmte Gemeinsamkeiten mit Gott und anderen Naturwesen wie Tieren oder Pflanzen aufweist. Wir ziehen jetzt nur drei Arten von Seelen in Betracht, die zur Handlung fähig sind: den höchsten Geist als Gott, den Menschen und die übrigen organischen Lebensformen, insbesondere die Tiere.

Gott ist zweifellos ein Geist, der die beiden Prinzipien bereits in Harmonie vereint und in Freiheit als *actus* existiert. Die göttliche Freiheit bedeutet nicht die Unterdrückung der dunklen oder egoistischen Seite. Der Geist verwirklicht die ihm im Grunde innewohnende Sehnsucht, bringt jedoch zugleich diese Verwirklichung mit dem Verstand in Einklang.

Vergleicht man den Menschen mit Gott, so lässt sich anerkennen, dass zwischen beiden eine gewisse Ähnlichkeit besteht – ja, dass sie in gewisser Hinsicht sogar identisch erscheinen. Denn der Mensch trägt auch zwei Prinzipien in sich, und die Menschwerdung vollzieht sich nichts anderes als durch die Harmonisierung dieser beiden Prinzipien sowie durch die Erhebung des dunklen Prinzips ins Licht. Durch die Schöpfung entsteht somit in Gott eine reflektive Vorstellung, in der er den Menschen als sein „Ebenbild“ erblickt (vgl. I, 7, 360). In diesem Sinne lässt sich sagen, dass Gott durch die Formulierung des Menschenbildes erstmals sein eigenes wahres Bild festhält. Der Mensch ist am ähnlichsten mit Gott.

Umgekehrt kann der Mensch aufgrund seines Geistes sich selbst auch als ein „gottähnliches“ Wesen verstehen und sich im Universum eine Stellung zuschreiben, die der Gottes gleicht. Doch gerade hierin liegt die Gefahr einer falschen Selbstbestimmung: die Selbstvergötterung, da sich der Mensch in Wahrheit *toto genere* von Gott unterscheidet. Obwohl der Mensch, ähnlich wie Gott, zwei Prinzipien in sich hat, bleiben sie nicht notwendig eine Einheit. Vielmehr sind sie im Menschen trennbar. Die Trennbarkeit der Prinzipien deutet aber darauf hin, dass sie auch ein unstabiles Band haben. Dieses Band als der menschliche Geist erlaubt nur, dass der Mensch seinen Geist als Selbstheit erfährt und sich zugleich auch als Freiheit begreift. Das heißt, was in Gott notwendigerweise in Einem verbunden ist, ist beim Menschen frei. Doch diese Freiheit stellt lediglich eine instabile Verbindung dar. Gerade in dieser instabilen Verbindung hat der Mensch immer die Tendenz, sich zum Gott zu erheben, und seine Selbstheit als den höchsten Geist zu erkennen. Gerade in der Trennbarkeit beider Prinzipien gründet die Möglichkeit von Gut und Böse (Vgl. I, 7, 364). Oder mit anderen

Worten: Der Mensch ist ein solches Wesen, dass er die Möglichkeit zum Bösen ontologisch in sich erhält.

Die Sonderbarkeit des Menschen ist nun deutlicher geworden: Vergleicht man den Menschen mit den Tieren, so zeigt sich, dass Tiere zwar eine lebendige Seele besitzen, jedoch keinen Geist als höheres, bewusstes Bindeglied zwischen den Prinzipien zur Verfügung haben. Ihre Sehnsucht ist blind, folgt also festen Naturgesetzen. Sie verfügen weder über Bewusstsein noch über die Fähigkeit, sich selbst als Tiere zu erkennen. Die Handlungen von Tieren werden zwar auch durch einen blinden Willen betrieben, können aber nicht über die blinde Harmonie hinausgehen. Die Animalität der Tiere ist keine Bosheit. Daher sind sie weder moralisch noch unmoralisch, sondern vielmehr amoralisch.

Die Trennbarkeit der Prinzipien impliziert, dass der ewige Geist, der bei Gott untrennbar sei, beim Menschen nur eine Selbsttheit sein kann. Mit anderen Worten manifestiert sich der menschliche Geist als Selbsttheit, die zwei nicht notwendigerweise in Eins bleibende Willen in sich hat: nämlich den Partikularwillen und den Universalwillen (vgl. I, 7, 364). Der menschliche Geist bleibt immer in Schwankung zwischen der Erhebung des Partikularwillens über den Universalwillen und der Vereinigung des Partikularwillens mit dem Universalwillen. Beim ersten Fall bzw. der Umkehrung der Prinzipien ist die Zerreißung des Bandes, die den Menschen sowohl von Gott als auch abtrennen kann. So fasst Schelling mit Zitierung von Franz Baader zusammen:

Nie kann das Tier aus der Einheit heraustreten, anstatt daß der Mensch das ewige Band der Kräfte willkürlich zerreißen kann. Daher Fr. Baader mit Recht sagt, es wäre zu wünschen, daß die Verderbtheit im Menschen nur bis zur Tierwerdung ginge; leider aber könne der Mensch nur unter oder über dem Tiere stehen. (I, 7, 372)

Zusammenfassend hat der Mensch die Geistfähigkeit ähnlich wie Gott, nämlich mit Bewusstsein die zwei Prinzipien auf organische Weise in sich zu haben. Aber die Trennbarkeit der Prinzipien bringt dem Menschen nur die Selbsttheit, die seinen eigenen Partikularwillen überschätzen und sich als Universalwillen erkennen könnte. Gott ist die dynamische Einheit der zwei Prinzipien und hat einen stabilen Verband. Der Mensch hat die Möglichkeit und die Fähigkeit, das Band in sich zu zerreißen. Aber Tiere sind nur organisch, kommen nie aus ihrer Einheit heraus. Die Tiere haben kein Zentrum. In diesem Sinne ist der Mensch als das einzige Wesen in der Lage, mit Bewusstsein seine Sonderstellung zwischen Gott und Tieren zu

erkennen⁶³. Diese Erkenntnisse sind weiterhin die Basis der menschlichen Freiheit sowie die folgende positive Umkehrung der Prinzipien als die Quelle des Bösen.

2.3.6. Die aktivierte Selbsttheit im menschlichen Geist und das Böse als geistige Positivität

Der Mensch trägt stets die Möglichkeit des Bösen in sich. Der lebendige Freiheitsbegriff besteht gerade darin, sowohl die Möglichkeit des Guten als auch die des Bösen in sich zu tragen. Wie zu Beginn dieses Kapitels erwähnt wurde, geht es hier um ein Freiheitsgefühl als Tatsache. Die Möglichkeiten wurzeln in der Trennbarkeit der Prinzipien im menschlichen Geist, der sich als Band zwischen beiden erkennt, aber dazu neigt, seinen Egoismus zum Universalwillen zu erheben. Hinsichtlich der Grundzüge des Bösen sind folgende Aspekte zu berücksichtigen.

Zuerst besitzt das Böse eine eigene Realität. Es ist kein Mangel oder weniger Vollkommenes, sondern eine tätige Positivität. Der Hauptvertreter, mit dem Schelling sich hier auseinandersetzt, ist Leibniz, da er die Positivität des Bösen negiert und es auf die Unvollkommenheit der Kreatur zurückführt. Leibniz erklärt den Ursprung des Bösen durch zwei göttliche Prinzipien: Verstand und Wille. Der göttliche Verstand stellt alle Möglichkeiten vor, auch das Böse, während der göttliche Wille das Beste wählt, was auch die Zulassung des Übels einschließt⁶⁴.

Leibniz sieht das Böse als bloße „Privation“ (Mangel an Gutem), ähnlich wie Kälte als Mangel an Wärme. Diese Privatio-boni-Theorie erklärt das Böse als etwas bloß Negatives ohne eigene Wirkkraft. Schelling kritisiert diese Sichtweise, da das Böse in der Erfahrung als etwas Wirkliches erscheint. Selbst als Negation bedarf das Böse eines Positiven, an dem es sich zeigen

⁶³ Vgl. auch Peetz, Siegbert: *Die Freiheit im Wissen: Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main: 1995, S.130f. Peetz stimmt Michael Theunissen zu, dass der neue Zugang zum Freiheitsproblem als eine Revidierung des idealen Idealismus ein „anthropologischer Ansatz“ sei. Peetz fügt hinzu, dass der neue Ansatz nur insoweit anthropologisch ist, „als der Mensch das einzige (uns bekannte) Wesen ist, das ein bewußtes Verhältnis zum Absoluten hat“. Dies macht auch die „ausgezeichnete Stellung“ als das andere Absolute aus.

⁶⁴ Laut Hennigfeld kann diese Unterscheidung zwischen Verstand und Wille als Vorläufer von Schellings Differenzierung zwischen Grund und Existenz gesehen werden. Hennigfeld, Jochem: *F. W. J. Schellings „Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“*, Darmstadt: 2001, S. 81.

kann. Daher kann nach Schelling das Böse nicht nur als Mangel verstanden werden, sondern muss in einem positiven Prinzip begründet sein.

Der Grund des Bösen liegt nicht im Willen zum Bösen, da sich alle Willensakte auf den göttlichen Verstand zurückführen lassen, welcher jedoch das Böse keineswegs will. Das Böse kann nur durch den „Mangel an Wille zum Guten“ (Privation) begründet werden. Die Kreatur kann böse sein, weil ihr der Wille zum Guten fehlt und sie deswegen nicht vollkommen ist. Das Böse kann daraufhin nur an die Stelle des Verstandes bzw. der idealen Ursache gesetzt werden.

Gegen diese Erklärungsweise erwidert Schelling, dass der Verstand nach Leibniz etwas geworden ist, an dem Gott so leidet, dass das Böse auf etwas bloß Passives, die Einschränkung, den Mangel oder die Beraubung zurückgeführt werden muss (I, 7, 368). Der Mensch erweist sich nach Schelling als die einzige Kreatur, die eine Fähigkeit zum Bösen zeigen kann, und gilt keineswegs als die limitierteste, sondern als „die vollkommenste aller sichtbaren Kreaturen“ (I, 7, 368). Wie in der christlichen Ansicht erscheint der Teufel nach Schelling keineswegs als die limitierteste, sondern die illimitierteste Kreatur. Im metaphysischen Sinn ist die Unvollkommenheit nicht der Charakter des Bösen (I, 7, 368), weil sich das Böse ins Zentrum und Urwillen erheben kann. Der Ursprung des Bösen muss also „nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positiven liegen“ (I, 7, 369).

Zweitens ist das Böse für Kant auf die sinnliche Neigung zurückzuführen. Die Freiheit besteht in der „bloßen Herrschaft des intelligenten Prinzips über die sinnlicheren Begierden und Neigungen“ (I, 7, 371). Aber für Schelling ist die Sinnlichkeit nicht ausreichend, das Böse zu erklären. Das Böse muss sich auf eine geistige Spontanität zurückführen lassen. Der einzige richtige Begriff des Bösen laut Schelling ist eine „positiv[e] Verkehrtheit oder Umkehrung der Prinzipien“ (I, 7, 366). Diese Positivität ist nichts anderes als die aktivierte aber zugleich abgelassene Selbsttheit, die wegen ihrer geistigen Kraft eine absichtliche und bewusste Umkehrung in sich macht. Das Böse laut Schelling schwankt immer zwischen „Sein“ und „Nichtssein“. Denn das Böse ist auf einer Seite ein Beweis der geistigen Positivität des Menschen und hat von daher eine unaufhebbare Realität. Es ist auf einer anderen Seite wegen fehlender Verbindung mit dem Universalwillen und der Liebe kaum wahrhaftig.

Wird die Selbsttheit im Menschen aktiviert, so erlangt dieser die Freiheit, selbst zu entscheiden, ob er seine Selbsttheit dem Universalwillen unterordnen oder über diesen erheben will. Diese Freiheit impliziert jedoch nicht, dass der Mensch seine Freiheit durch böse Handlungen bestätigen muss. Vielmehr zeigt sie, dass das Wesen des Menschen nichts anderes ist als seine eigene Tat. Nur die aktivierte Selbsttheit selbst ist keine Bosheit, aber ohne die erregte Selbsttheit gibt es kein Leben mehr (vgl. I, 7, 400). Mit anderen Worten: Der Mensch ist

ein freies, selbstbestimmendes Wesen. In Schellings Worten ausgedrückt: „[D]as Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne Tat.“ (I, 7, 385) Im Folgenden wird diese These weiter ausgeführt.

2.3.7. Die Individualisierung des Menschen

Die Erklärung des Begriffs vom Bösen erklärt zwar nur die Möglichkeit des Bösen, aber bringt schon die geistige Positivität des Menschen zum Ausdruck, die untrennbar mit der menschlichen Freiheit verbunden ist. Die Verteidigung unserer Freiheit bzw. des freien Willens stützt sich bei Schelling gerade auf die Annahme, dass der Mensch als ein geistiges Lebewesen zu begreifen ist. Der Begriff des menschlichen Geistes muss immer mit dem Begriff der Freiheit einhergehen. Die unstabile duale Struktur des menschlichen Geistes schon die ontologische Wurzel für die Entstehung des Bösen enthält. Daraus folgt allerdings nicht zwangsläufig, dass die menschliche Freiheit durch die Wirklichkeit des Bösen bestätigt wird. Es ist auch falsch zu sagen, dass der Vollzug der menschlichen Freiheit in der Verwirklichung des Bösen bestehe⁶⁵, denn die menschliche Freiheit besteht genau darin, die „Nichtnotwendigkeit zum etwas“ zu vermeiden. Der Mensch muss immer die Möglichkeit zur Selbstbestimmung haben. Der ursprüngliche Zustand der Freiheit soll eine „Unentschiedenheit“ sein. Der Mensch wird nach seiner Geburt zunächst in die bloße Freiheit hineingeworfen: „Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung, wie gezeigt, ein unentschiedenes Wesen.“ (I, 7, 386)

Nun ist es klar, dass die Möglichkeit des Bösen nicht mit dessen Wirklichkeit gleichzusetzen ist. Angesichts des nicht aktualisierten Bösen, also seiner bloßen Möglichkeit, stellt sich die Frage: Kann der Mensch jedoch in seiner Unentschiedenheit verharren, ohne je daraus hervorzutreten? Dagegen argumentiert Schelling aus einer geschichtlichen Erfahrungsperspektive, dass die Wirklichkeit des Bösen nicht lediglich ein Phänomen im einzelnen Menschen sei, sondern sich massiv in der Geschichte offenbare. Dies deutet darauf hin, dass die gesamte Menschheit ursprünglich eine Neigung oder einen natürlichen Hang (vgl.

⁶⁵ Das Böse als „tragischen Freiheitsvollzug“ zu verstehen, ist dem Text Schellings nicht komplett widersprüchlich, aber nicht ganz richtig. Vgl. zum Beispiel Egloff, Lisa: *Das Böse als Vollzug menschlicher Freiheit, Die Neuausrichtung idealistischer Systemphilosophie in Schellings Freiheitsschrift*, Berlin/Boston: 2016, S. 125.

I, 7, 381) zum Bösen in sich zu haben scheint und den Hang zur Bosheit im Verlauf der Geschichte verwirklicht hat. Folglich hat die Menschheit ihren unschuldigen Urzustand bereits verlassen. Es lässt sich auch anders fragen, warum die ganzen Menschen die Entscheidung zum Bösen getroffen habe. Indes ist die Wirklichwerdung des Bösen die größte Frage geworden: „Aber die Möglichkeit schließt noch nicht die Wirklichkeit ein, und diese eigentlich ist der größte Gegenstand der Frage.“ (vgl. I, 7, 373)

Und zwar ist zu erklären nicht etwa, wie das Böse nur im einzelnen Menschen wirklich werde, sondern seine universelle Wirksamkeit, oder wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Prinzip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. (I, 7, 373)

Dass die Menschheit schon einen „Abfall“ oder eine „Ursünde“ hatte, kann zwar beweisen, dass die Menschheit nicht im Urzustand verweilen kann und sogar bereits eine Wahl zum Bösen getroffen hat, reicht aber noch nicht aus, um zu rechtfertigen, dass der einzelne Mensch eine „Entscheidung“ treffen muss. Die erste Frage lautet: Warum muss der Mensch eine Entscheidung treffen? Ontologisch gesehen gibt es kein Menschsein ohne „Wollen zum etwas“. Der Mensch kann nicht ein Seiendes werden, ohne selbst zum Etwas zu wollen oder sich selbst als Etwas zu setzen. (Es gibt kein Sein vor dem Willen. Vgl. I, 7, 388). Ein Nichtswollendes ist ein Nichtssein. Dass die menschliche Freiheit den Menschen apriorisch bestimmt, fördert weiterhin, dass der Mensch durch eine Wahl sein eignes Sein zu verwirklichen und aposteriorisch sein Wesen auszumachen hat, auch wenn es nun selbstwidersprüchlich erscheint, dass die Entscheidung zum Guten oder Bösen als Vollzug der menschlichen Freiheit die Freiheit selbst wieder aufhebt.

Bedeutet dies, dass der Mensch nur dann absolute Freiheit besitzt, wenn er alle möglichen Entscheidungen in sich behalten kann?⁶⁶ Aus der Perspektive Gottes ist das Böse für seine Selbstoffenbarung und Selbstverwirklichung sowohl notwendig als auch unvermeidlich. Gott als das höchste Gute, und die ewige Liebe kann seine Vollkommenheit nur in seinem Gegensatz nämlich Bösen und Hass offenbaren. Aus der göttlichen Perspektiv erscheint der Menschen lediglich als ein Werkzeug um der Offenbarung willen.

Die Instrumentalisierung des Bösen um der göttlichen Offenbarung willen erweist sich auch als unzureichend, um die Vereinbarkeit zwischen der Wirklichkeit des Bösen und der menschlichen Freiheit überzeugend zu erklären. Denn daraus würde folgen, dass der Mensch

⁶⁶ Wie zum Beispiel später in *Initia Philosophia Universa. Erlanger Vorlesungen WS 1802/21* beschreibt Schelling die „ewige Freiheit“ bzw. das Prinzip der Philosophie als das lautere Können, welches ein nichts Wollendes, und keine Wirkung übt. (AA II, 10, 2, S. 621, 622f., AA II 10, 1, 269)

aus göttlichem Auftrag böse handeln müsste, als wäre jede böse Tat letztlich eine Aufforderung Gottes und diene lediglich einem egoistischen Zweck der göttlichen Selbstoffenbarung. Eine andere Aporie aus diesem Offenbarung-Schema liegt darin, dass Gott auch dadurch depotenziert wird, weil Gott auch das menschliche Böse braucht, um vollkommen zu werden. Aber diese Konzeption bringt auch andere Aporien mit sich: Falls das Böse nur für die Offenbarung des Guten vollzogen würde, in welchem Sinne ist das Böse noch an sich böse?⁶⁷ Falls das Böse nicht mehr eine intelligente Tat des Menschen selbst, sondern nur ein Spiel ist, welches von Gott eingerichtet wurde, gerät man wieder in das Theodizee-Dilemma: Gott muss der Urheber des Bösen sein (vgl. I, 7, 394). Dies bleibt jetzt dahingestellt und wird an späterer Stelle wieder in Angriff genommen.

Warum hat der Mensch die Entscheidung getroffen, böse zu sein? Zur Beantwortung dieser Frage ist sie von der Frage nach der universellen Wirksamkeit des Bösen abzugrenzen. Das heißt, bei der Erklärung des Bösen darf man den einzelnen Menschen nicht mit dem Menschen als Gattung verwechseln. Wenn jeder Mensch zuerst als unbestimmte Einzelheit betrachtet wird, ist die Frage nach dem Entscheidungsgrund zum Bösen immer gültig. Es ist wichtig, diesen Sachverhalt zu betonen, denn mit Blick auf die Geschichte der Menschheit mag das Böse als Instrument der Offenbarung Gottes erscheinen. Dabei ist es aber nicht Gott, der das Böse hervorrufen möchte, sondern es sind jeweils die Menschen, die sich dazu entscheiden.

Schelling wendet sich zunächst gegen die Auffassung, dass Freiheit lediglich in der Wahlfreiheit besteht, als ob es keine Unterschiede zwischen den möglichen Entscheidungen gäbe⁶⁸. Sonst würde nur eine Gleichgültigkeit zwischen Gut und Böse herrschen. In der Wahlfreiheit gibt es keine Willensfreiheit, sondern nur empirische Willkür, in der nur aus einer Unwissenheit die Entscheidung getroffen wird. Zweitens wendet er sich auch dagegen, dass die Wahl zwischen Gutem und Bösem durch eine zufällige Handlung gemacht wurde. Darunter ist

⁶⁷ Die These, dass das Böse letztlich auch das Gute (*felix culpa*) ist, wird zum Beispiel von B. Irlenborn begründet. Vgl. Irlenborn, Bernd: „Das Gute ist das Böse“, *Die Depotenziierung des Bösen in Schellings Freiheitsschrift vor dem Hintergrund der abendländischen Privationslehre*, in: Archiv für Begriffsgeschichte, 2000 Vol. 42, S. 155-178, hier S. 156: „Denn erst dadurch wird offenkundig, warum das Böse am Ende der Freiheitsschrift im Sinne einer *felix culpa* gedeutet werden kann.“ Es ist zwar richtig, dass Schelling davon ausgeht, dass das Böse durch die Liebe Gottes überwunden wird, doch sollte man beachten, dass das Böse nicht innerhalb eines transzental-metaphysischen Systems, wie etwa bei Leibniz, sondern im Rahmen einer geschichtlichen Entwicklung betrachtet werden muss, die sich in drei Phasen vollzieht. In diesen unterschiedlichen Phasen erscheint das Böse zuerst als Potenzialität, danach als Realität und schließlich als Unwirklichkeit. In einer geschichtlichen Philosophie bleibt das Böse auch im Werden. Das heißt, man kann nicht versuchen, ein transzendentales Wesen einmal dem Bösen zuzuschreiben. Dies wird im späteren Abschnitt wieder aufgenommen.

⁶⁸ Wenn Gabriel für die geistige Freiheit plädiert, zeigt er eine ähnliche Meinung wie Schelling nämlich, dass das Wesen des Menschen sein Geist sei, der wiederum wesentlich die Freiheit bzw. der freie Wille sei. Zusätzlich hat er betont, dass die geistige Freiheit keineswegs Wahlmöglichkeiten zwischen Produkten in der Konsumgesellschaft. Vgl. Gabriel, Markus: *Das Ich ist nicht Gehirn*, Berlin: 2023, S. 28.

Epikurs zu zitieren, dessen Theorie der Atomabweichung besagt, dass Atome spontan von ihrer Bahn abweichen, um Freiheit und Zufall in der Natur sowie den freien Willen zu ermöglichen (vgl. I, 7, 383). Aber die Freiheit ist nie in der Zufälligkeit zu retten. Denn der Mensch ist ein geistiges Wesen. Sein freier Wille, zwischen Gutem und Bösem mit Wissen von beiden zu wählen, wird je nach der gewollten Handlung sein Wesen ausmachen.

Drittens aber am wichtigsten, ist zu fragen, ob das Böse als tief verwurzeltes geschichtliches Phänomen die natürliche Neigung des Menschen zum Bösen offenbart. Das bedeutet, dass der Mensch, obwohl er scheinbar zwischen zwei Optionen wählen kann, letztlich zum Bösen prädestiniert ist. Mit diesem Gedanken einer Prädetermination hat sich Schelling jedoch nur indirekt auseinandergesetzt, indem er auf Kants Konzept des radikalen Bösen Bezug nahm (I, 7 383).

Kant befürwortet die These: „Der Mensch ist von Natur böse“⁶⁹. Mit dieser These meint er jedoch nicht, dass die Bosheit zum Gattungsbegriff gehört. Das heißt, jeder einzelne Mensch trifft die Entscheidung zum Bösen nur unter der Bedingung, sich des Moralgesetzes bewusst zu sein, denn nur dann kann er für eine Handlung auch verantwortlich sein, das heißt, seine Zurechnungsfähigkeit beweisen. Das Böse ist für Kant keine zufällige Handlung, sondern eine bewusste Wahl, die den freien Willen und die moralische Verantwortung des Individuums betrifft. Im Einklang mit Kant ist Schelling auch der Meinung, dass man keinen Geist voraussetzen dürfe, einen Geist, der „den Menschen zum Abfall sollizitierte“ (I, 7, 375). Das heißt, man kann seine böse Handlung nicht dem anderen anlasten. Es ist ebenso undenkbar, dass es ein transzendentes böses Prinzip oder eine böse Idee gäbe, die anfänglich in der Schöpfung wurzelt und den Menschen verdirbt. „Das anfängliche Grundwesen kann nie an sich böse sein, da in ihm keine Zweihheit der Prinzipien ist.“ (I, 7, 375) Anders als im Jahr 1804, wo der Mensch einen grundlosen ewiger Abfall vom Guten darstellt, soll der Abfall nun durch den Menschen selbst und seine eigene ontologische Bestimmung erklärt werden.

Die Erklärung der Wirklichkeit lässt sich auf den ‚Grund‘ und seine unvordenkliche „Erregung“ und sein Erwachen zurückführen. Der Mensch ist Gott am ähnlichsten, abgesehen von einem Unterschied: Das Band zwischen Grund und Liebe, welches in Gott notwendig ist, ist im Menschen fei. In der Freiheit erfährt der Mensch den Gipfel des Lebens und sein Eigenwille wird durch den für-sich-Grund erweckt. Im Grundwillen oder Eigenwillen verbirgt sich die egoistische Sehnsucht, sich selbst vom wahren Zentrum zu entfernen, um eine trügerische Selbstzentralität zu etablieren, die in Wahrheit lediglich an der Peripherie existiert.

⁶⁹ Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, herausgegeben von Bettina Stangneth, Hamburg: 2017, S. 39 (B26).

Die vermeintliche Selbstzentralität erscheint zwar als ein natürlicher Hang zum Bösen, beweist aber vielmehr, dass die böse Entscheidung eine egoistische Handlung mit Spontanität des Menschen ist. Das heißt, die Wirklichkeit des Bösen ist gewollt vom Menschen selbst, und die Kantische Frage nach dem Wesen des Menschen wird bei Schelling so beantwortet: „[D]as Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne Tat“. (I, 7, 385)

Dies ist allerdings nicht gleichbedeutend mit dem Existenzialismus: Der Mensch wird in eine sinnlose und absurde Welt hineingeworfen, wo er die Freiheit genießt, sein eigenes Wesen zu bestimmen.⁷⁰ Das Böse bleibt „immer die eigene Wahl des Menschen“ (I, 7, 382). Für Schelling ist die Selbstbestimmung von Menschen immer eine Bestimmung zwischen Gutem und Bösem. Diese Selbstbestimmungsmöglichkeit wird schon in der ontologisch dualen Struktur begründet. In der geschichtlichen Welt manifestiert die Ontologie sich als eine Freiheit jedes Individuums, sein eigenes Wesen zu bestimmen. Das bedeutet, dass der Grundwille im Menschen zwar seine Selbsttheit erweckt, seine Entscheidung zum Bösen jedoch nicht einfach als natürlicher Hang gedeutet werden kann. Erst durch seine Tat bestimmt sich sein Wesen. Am Ende hebt Schelling den Ausdruck „natürlicher Hang“ auf und lehnt Kants Satz „Der Mensch ist von Natur böse“⁷¹ ab, da das Wesen des Menschen in seiner Freiheit wurzelt. In der Freiheit trifft er eine Entscheidung und trägt die Verantwortung dafür. Erst durch seine eigene Tat wird der Mensch als böse oder gut bestimmt. Jeder einzelne Mensch an sich hat keine prädeterminierte Natur.

Obwohl Schelling bei der Erklärung der Wirklichkeit des Bösen wieder „das formelle Wesen der Freiheit“ als die Erbe der Idealisten wieder in Angriff genommen hat, bestimmt er den Menschen anders als die Idealisten wie Kant und Fichte: Der Mensch ist weder eine transzendentale Selbstbestimmung im Wollen noch eine autonome Selbstgesetzgebung, sondern er ist eine Selbstbestimmung, in Ibers Worten, zur „entweder zur Moralität oder Amoralität“⁷² im freien Willen. Es darf hier nicht vergessen werden, dass der Mensch hier kein Gattungskategorie ist, sondern immer jeder einzelne Mensch gemeint ist. Auf der anderen Seite lässt sich sagen, dass der Prozess der Individualisierung durch die freie Selbstbestimmung

⁷⁰ Eine ausführliche Untersuchung zur Freiheitstheorie Stares und Schellings Freiheitstheorie sieht man im Aufsatz von Gardner, Sebastian: *Satre, Schelling and onto-theology*, in: *Religious Studies* 42, 2006, pp. 247-271. Laut Gardner ist er der Meinung: Sowohl Sartre als auch Schelling vertreten die Auffassung, dass die Freiheit grundlos sei, die keinen letzten Grund für ihre Existenz braucht. Allerdings verankert Schelling die menschliche Freiheit in der göttlichen Freiheit, während Sartre auf einer radikalen Form der Freiheit besteht, die sich aus keiner vorgegebenen Quelle ableitet.

⁷¹ Vgl. Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, herausgegeben von Bettina Stangneth, Hamburg: 2017, S. 39 (B26).

⁷² Vgl. Iber, Christian: *Prinzipien von Personalität in Schellings „Freiheitsschrift“*, in: *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde*, Schellings Philosophie der Personalität, herausgegeben von Thomas Buchheim und Friedrich Hermanni, Berlin: 2014, S. 119-136, hier 131.

verwirklicht wird. Aber für Schelling scheint pessimistisch zu bleiben, und findet, dass die Tendenz zum Bösen, obwohl sie in den Händen des Einzelnen liegt, jedoch in der gesamten Menschheit eine unaufhebbare Tatsache ist, die dann ferner die Angst und Melancholie des Lebens ausmacht.

2.3.8. Die Angst des Lebens und die Melancholie im Menschen als Gattung

Auch wenn dem einzelnen Menschen kein vorausgesetztes Wesen eine Bestimmung auferlegt, folgt daraus nicht, dass der menschliche Geist in der ganzen Menschheit nicht unter einem besonderen ontologischen Status steht, ebensowenig folgt, dass der Mensch in Ermangelung eines konkreten umfassenden Wesens wiederum keinen Zweck innerhalb der Schöpfung habe. In der Dynamik der zwei Prinzipien hat Schelling „die Angst des Lebens“ als etwas permanent oder besser mit Axel Hutters Bezug auf den alten Schelling als „unvordenklich“⁷³ bestimmt. Dass die Angst als unvordenklich zu betrachten, heißt, sie bestimmt am Anfang vor der Zeit bereits den ontologischen Status.

Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden: denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besonderen Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weshalb es ein fast notwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen. (I, 7, 381)

Die Angst des Lebens für Schelling bedeutet nicht ein empirisches psychologisches Gefühl, sondern eine unvordenkliche ontologische Unruhe, sich von dem Grund zu befreien, um ein eigenes Zentrum zu schaffen. Die Angst des Lebens ist die Angst, die nicht in der Lage ist, sich selbst nicht zum Aktus zu bringen. Auf einer ontologischen Ebene ist die Angst angesichts des im Grunde verborgenen Eigenwillens, sich selbst nicht verwirklichen zu können. Da die Angst ontologisch bestimmt ist, ist sie allem Leben vorausgehend und unbezwingbar. Sie kann nur

⁷³ Hutter, Axel: *Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit, Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard*, in: *Kierkegaards und Schelling, Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, herausgegeben von Jochem Hennigfeld und Jon Stewart, Berlin, New York: 2003, S. 117-132. „Zum philosophischen Terminus wird das „Unvordenkliche“ beim späteren Schelling, für den die Philosophie von dem „an sich Unvordenklichen u. Ersten“ ausgeht, d.h. von dem, „was wirklich Anfang ist“. S. 118.

durch den Vollzug der menschlichen Freiheit als Entscheidung zum Bösen vorübergehend in der menschlichen Erfahrung zur Ruhe gebracht werden. Da die Verwirklichung des eigenen Lebens im Bösen nur ein Scheinleben ist, ist die Angst immer auf eine unvordenkliche Weise da, die die Selbsttheit des Menschen erregt. Wegen der Angst des Lebens wurde der Abfall von dem Menschen mit Bewusstsein geschafft, bleibt aber letztlich in der ganzen Menschheit unvermeidbar. Auf der einen Seite hat der Mensch die Freiheit, sein eigenes Wesen zu bestimmen, auf der anderen Seite ist die ganze Menschheit aber notwendig, böse zu sein.

Die Angst des Lebens kommt später auch im Weltalter als Grundempfindung vor, die sich mit Verzweiflung verknüpft. Das heißt nicht nur, dass der Mensch eine primäre Empfindung von Angst im Leben hat, sondern auch, dass der Mensch durch die Empfindung des Grundes die Angst unvordenklich hat. Aufgrund der Angst und des damit hängenden Schicksals des Menschen sind Bosheit, ein anderes unvordenkliches Gefühl, bzw. Melancholie und Traurigkeit von großer Bedeutung.

Dies ist die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit: und wenn auch in Gott eine wenigstens beziehungsweise unabhängige Bedingung ist, so ist in ihm selber ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, sondern nur zur ewigen Freude der Überwindung dient. Daher der Schleier der Schwermut, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. (I, 7, 399)

Die Melancholie und die Traurigkeit sind zwei grundsätzliche Gefühle, die Gott auch für unvermeidbar sind. Gott selbst, weil er immer einen „unabhängigen Grund“ in sich hat, kann auch nicht an sich ewig vollkommen oder Liebe sein. Gott selbst enthält eine Quelle der Traurigkeit, die im Grunde verborgen bleibt und für ihn nicht verwirklicht werden muss, da überhaupt in Gott selbst alles nur relatives Nichtseiendes ist. Sie muss allerdings bei allen endlichen Wesen präsent sein, um damit ruft sie die Verklärung der Liebe hervor.⁷⁴

Deswegen ist die Traurigkeit für die endlichen Wesen insbesondere den Menschen unausweichlich und unzerstörbar. Die Melancholie und die Traurigkeit sind überhaupt die zwei grundsätzlichen Gefühle, die die Endlichkeit alles Lebens verkörpern. Die Endlichkeit des Menschen besteht eben darin, dass er zwar mit Wissen und Bewusstsein die Wahl zwischen Bösen oder Guten trifft, der tiefere Grund der Entscheidung aber in seiner Natur der geistigen

⁷⁴ Irlenborn, Bernd: „Das Gute ist das Böse“, *Die Depotenziierung des Bösen in Schellings Freiheitsschrift vor dem Hintergrund der abendländischen Privationslehre*, in: Archiv für Begriffsgeschichte, 2000, Vol. 42 (2000), S.155-178. „Er beschreibt es als ein relativ Nichtseiendes, das ein vorübergehende Positivität aus dem Grund besitzt, um eine Genese, hier eine Gotteswerdung, voranzubringen.“ hier S. 161.

Struktur liegt, von der aus er der Tendenz zum Bösen nie entkommen kann. Er muss zwar nicht zwangsläufig böse Handlungen anstreben, doch stets versucht er zumindest, diese Neigung und böse Natur zu überwinden, um sich selbst zur Verklärung zu erheben. Dass die Liebe nur durch Kampf erlangt werden kann, erzeugt im Grunde eine unvordenkliche, aber nicht undenkbare Melancholie für den Menschen. Das bedeutet, dass Melancholie zwar keine positive Wirklichkeit ist, die dem Menschen empirisch fassbar wäre; sie bleibt aber immer nur im Grund, um die Hervorbringung des Lichts und der Erlösung zu erlangen. Die Melancholie wird jedoch durch die Offenbarung der Freude im Menschen aposteriori empfunden. Man kann sagen, dass der Mensch ontologisch durch Melancholie bestimmt ist. Seine Bestimmung ist nicht, Liebe zu suchen, sondern durch die Überwindung der prädeterminierten Traurigkeit erst Liebe zu rufen.

Es ist bemerkenswert, dass die Traurigkeit und Melancholie auch wie Angst keine psychologischen Begriffe sind, die aber allen endlichen Wesen unvordenklich anhaften, weil ihre Seelen der zuvor beschriebenen dualen ontologischen Struktur unterliegen. Das heißt, nicht nur Menschen, sondern auch Tiere und Pflanzen müssen den ähnlichen Prozess der Überwindung erfahren, also die Schwermut des Lebens zu erleiden. Aber der Sinn des Lebens der Tieren und Pflanzen besteht nicht wie bei den Menschen oder Gott in der Sittlichkeit und ewigen Liebe. In diesem Sinne kann man so zusammenfassen: Die Melancholie und Traurigkeit in Menschen und Gott sind nicht nur ontologisch von Bedeutung, sondern haben auch einen sittlichen Sinn, welcher später weiter erklärt wird.

2.3.9. Der Mensch als Intelligibles und seine Zurechnungsfähigkeit

Die Melancholie jedoch, an der alle Lebewesen teilhaben, prägt das Menschenbild nicht vollkommen. Der Mensch ist zwar ein endliches, aber zugleich auch ein intelligibles Wesen. Seine Endlichkeit zeigt sich in der unvermeidbaren Ursünde, in der der reale Begriff der Freiheit eine Rolle spielt. Aber Schelling hat den Menschen damit jedoch nicht depotenziert oder mit den Tieren gleichgesetzt. Vielmehr unterstellt er dem Menschen noch eine transzendentale sowie von der Zeit unabhängige Bestimmung als seinen Verstand oder seine Intelligenz. Die menschliche Intelligenz begründet die innere Bedingung der empirischen Selbstbestimmung. Dementsprechend wird die idealistische Freiheit als die von der Zeit unabhängige Selbstbestimmtheit apriorisch gegeben.

Im Konzept der Intelligenz ist das Echo von Kant und dem Idealismus zu hören, und bezieht sich ursprünglich auf eine Fähigkeit und Spontanität, sich vor allen Zeitreihen und „außer allem Kausalzusammenhang“ (I, 7, 383) eine Kausalität zu eröffnen. Schelling hat Reinholt schon in seiner früheren Schrift zitiert und seine Zustimmung dazu gezeigt: „[D]er Mensch ist mir weder intelligibles Wesen noch Sinnenwesen, sondern beides zugleich, und ich halte ihn auch nur für frei, weil und inwiefern er beides zugleich ist, während Kant ihn nur, insofern er intelligibles Wesen ist, für frei zu halten scheint.“ (I, 1, 442) Schelling ist in der Freiheitsschrift zu einem Punkt gekommen, wo er den Menschen als ein intelligibles Wesen verneint. In Freiheitsschrift hat er schon am Anfang die Erfindung des freien Aktes von den Idealisten gelobt, und sich bei der Erörterung der Wirklichkeit des Bösen auch weiter an die durch Idealisten entdeckte formelle Freiheit angeschlossen. Die formelle Freiheit als intellektuelle Tathandlung und die absolute Willensfreiheit reichten zwar nicht, die menschliche Freiheit zu begründen, aber zählen immer zu dem Wesen der Menschen, auch wenn sie noch durch das Vermögen zum Bösen ergänzt werden muss. Kurz gesagt: Schelling stimmt den Idealisten nicht zu, die menschliche Freiheit nur durch die Intelligenz als eine absolute Unabhängigkeit von allen Sinnen zu fundieren, ist er aber damit einverstanden, dass der Mensch trotzdem noch ein Intelligibles ist, oder wenigstens ein endliches Intelligibles.

In der Mitte der Freiheitsschrift durch den Rückgriff auf den idealistischen Begriff bzw. die menschliche Intelligenz zeigt sich die menschliche Handlung auch als eine Weise der Notwendigkeit, die durch den Menschen selbst verursacht wird (vgl. I, 7, 384). Die spontane Initiation einer Handlung, entweder das Gute oder das Böse zu verfolgen, ist transzental, so dass es „[keinen Übergang] vom absoluten Unbestimmten zum Bestimmten“ (I, 7, 384) gibt. Die transzendentale Intelligenz des Menschen garantiert die menschliche unbedingte Handlungsfähigkeit, die nicht von der Sinnenwelt abhängig ist.

Während die Sehnsucht und der Eigenwillie im Grunde die menschliche Freiheit erregt, bringt die Intelligenz des Menschen immer eine höhere Notwendigkeit der Handlung mit sich. Der Mensch ist eine Identität von beiden. Der Mensch ist im Grunde durch seine Handlung bedingt, die weiter durch freien Willen geprägt werden muss. Nur wenn die Handlung aus dem intelligiblen Wesen hervorgegangen ist, ist der Handelnde erst dann zurechenbar (vgl. I, 7, 385). Schelling zufolge wäre eine Zurechenbarkeit ohne Intelligenz undenkbar. Denn die Zurechnungsfähigkeit ist eine Selbstanerkennung und Selbstverantwortung für seine eigene Handlung, die nur aus einer „innere Notwendigkeit“ (I, 7, 384) vorangetrieben wird und wieder von dem Subjekt zueignet werden kann. Die Fähigkeit, eine innere Notwendigkeit für sich anzuschaffen, findet ihre Quelle nur in der Intelligenz, die sich bei Tieren und Pflanzen nicht

finden lässt, die aber auch nicht in der Lage sind, sich zum Guten oder Bösen zu entscheiden. Die Intelligenz und Zurechnungsfähigkeit des Menschen haben ihm eine sehr hohe Position im Universum gebracht und ihm Hoffnung gegeben: Auch wenn er böse sein kann und eine permanente Melancholie und Angst in sich haben kann, der einzige tiefe Grund dafür ist nur, dass er trotz des unstabilen geistigen Bandes stets intelligent ist.

2.3.10. Der Mensch als Person: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“⁷⁵

Nachdem der Mensch als Wollendes, Selbsttheit, Geistigkeit, Selbstbestimmendes und Intelligibles charakterisiert worden ist, lässt sich die Konstruktion der Theorie des Menschen in einem zusammenfassenden Schlusssatz verankern: Der Mensch ist Person und hat eine Persönlichkeit⁷⁶. Der Begriff „Person“ zählt nicht nur zu den zentralen Konzepten in der Rekonstruktion von Schellings Anthropologie, sondern wird auch als Schlüsselbegriff der modernen philosophischen Anthropologie⁷⁷ anerkannt. Laut Buchheim, T., und Hermanni, F., genießt er außerdem unaufhebbare Anerkennung in der Ethik, Jurisprudenz und Theologie⁷⁸.

⁷⁵ I, 7, 413.

⁷⁶ Iber C. hat den Begriff der Person von dem der Persönlichkeit bei Schelling unterschieden. Für Iber bezieht sich der Begriff der Person eher nur einseitig auf die Rechtsfähigkeit des Menschen bei Kant und Hegel, der Begriff der Persönlichkeit dagegen umfasst „den gesamten Umfang seines Menschseins“. Vgl. Iber, Christian: *Prinzipien von Personalität in Schellings „Freiheitsschrift“*, in: *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*“, Schellings Philosophie der Personalität, herausgegeben von Thomas Buchheim und Friedrich Hermanni, Berlin: 2014, S. 119-136, hier 119. Es ist richtig, dass der Begriff der Person bei Schelling aus dieser Zeit nicht ein Begriff des Rechts ist. Aber in dem Sinne, dass die Persönlichkeit mit dem „Ichbewusstsein“ verbunden ist, teilt Schelling den gemeinsamen Ausgangspunkt mit Hegel. Allerdings ist es zu pauschal, die Persönlichkeit als das gesamte Menschsein zu identifizieren, auch wenn der als ein Begriff der Geistphilosophie durch die ontologischen Bestimmung des Menschen geprägt wird. Auf anderer Seite ist die Person nicht nur ein Menschbegriff, sondern auch ein göttlicher Begriff in bestimmtem Falle. Dies wird im Folgenden weiter expliziert. Eine kurze Zusammenfassung über den Begriff der Person vgl. Sturma, Dieter: Person und Philosophie der Person, in: Sturma, Dieter (Hrsg.): *Person, Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn: 2001, S. 11-22.

⁷⁷ Es lässt sich zum Beispiel an Schelers Monografie *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in der er den Menschen als „Person“ bezeichnet. Die Person ist „das Zentrum des Geistes“ (S. 61), der nichts anders als eine „pure Aktualität“ (Ebd.) Die Person des Menschen ist keineswegs eine Substanz. Vielmehr ist sie „eine monarchische Anordnung von Akten, unter denen je einer die Führung und Leitung besitzt“ (S. 84). Die Personalität ist ein selbst zentralisiertes Bewusstsein, unter dem alle geistigen Handlungen je nach Priorität organisiert werden. Vgl. auch Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, mit einer Einleitung und Anmerkungen, herausgegeben von Wolfhart Henckmann, Hamburg: 2018, S. 60, 117, 124.

⁷⁸ Buchheim, Thomas und Hermanni, Friedrich: *Einleitung*, in: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“, Schellings Philosophie der Personalität, herausgegeben von Thomas Buchheim und Friedrich Hermanni, Berlin: 2014, S. 7-8, hier S. 8.

Der Begriff „Person“ taucht bereits in Schellings früheren Werken auf, in denen er Personalität mit der „Einheit des Bewusstseins“ verknüpft, das sich auf das Objekt bezieht und daher nur beschränkt und bedingt ist. Die Entwicklung der Philosophie für den jüngeren Schelling, die sich im Gegensatz dazu auf das Unendliche ausrichtet, führt notwendigerweise zu einer Depersonalisierung und findet ihren Gipfel in Gott, der selbst jedoch keine Personalität besitzt.⁷⁹

Anders in der Freiheitsschrift: Dort gilt die Personalität nicht nur dem Menschen, sondern auch Gott als den Gipfel des Geistes. Für Gott ist Persönlichkeit sogar die „Bedingung seiner Existenz“ (I, 7, 403). Das heißt, die Personalität wird neu bestimmt in der Freiheitsschrift. Schelling betont in der Freiheitsschrift, dass sich sein neues Philosophieprojekt genau durch den Begriff Personalität von dem durch die geometrische Notwendigkeit bedingten Dogmatismus abgrenzen lässt. Und er äußert namentlich, dass der Begriff der Persönlichkeit nichts anders als die „zur Geistigkeit erhoben[e] Selbsttheit“ (I, 7, 370).

Schelling fügt weiter hinzu, dass die Persönlichkeit keineswegs die abgezogenen Begriffe des Unendlichen und Endlichen ist (vgl. ebd.). Unter dem Unpersönlichen versteht er den reinen Idealismus Fichtes und den reinen Realismus Spinozas (vgl. I, 7, 395), wo nur „reine Vernunft“ herrscht. Aber die Persönlichkeit und der Geist müssen auch die irrationalen Elemente in der Natur erkennen, damit sie sich zu einer höheren Einheit erheben können, die nichts anderes als die Lebendigen mit Willen sind. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Begriff der Person als eine ausgereifte Gestalt in der Natur gilt, in der der Mensch seine Selbsttheit zu einer höheren Erlösung im Geist erhebt oder in der Gott sich in der Geschichte durch die Überwindung des Regelosen im Grunde selbst offenbart. Die Persönlichkeit ist kurz gesagt nie eine abstrakte Ichheit, sondern die Einheit oder der Verband des Grundes und des Existierenden. Der Begriff der Person lässt sich auch durch die folgenden Elemente charakterisieren⁸⁰.

⁷⁹ Hutter, Axel: *Das geschichtliche Wesen der Personalität*, in: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde“, *Schellings Philosophie der Personalität*, herausgegeben von Thomas Buchheim und Friedrich Hermanni, Berlin: 2014, S. 73-90, hier S. 73.

⁸⁰ Man kann hier auch auf Hegels Rechtsphilosophie referieren, in der er einen deutlich von Scheler abweichenden Personenbegriff expliziert: „Die Allgemeinheit dieses für sich freien Willens ist die formelle, die selbstbewußte, sonst inhaltslose einfache Beziehung auf sich in seiner Einzelheit, das Subjekt ist insofern Person.“ (§35, TWA 7, 93) Für Hegel bezieht sich die Persönlichkeit auf eine abstrakte, leere Selbstbeziehung, durch die der Mensch sich selbst vergegenständlicht – aber nicht in einer bestimmten Weise, sondern indem er die allgemeine Ichheit anerkennt. „Ich bin eine Person“, das heißt, ich bin zuerst nicht irgendeine bestimmte Person, sondern eine Person im Allgemeineren wie die anderen Menschen, und ich bin mir dessen bewusst. In dem Sinne, dass die Person mit einem Selbstbewusstsein verbunden ist, sind Schelling und Hegel der gleichen Meinung. Aber für Schelling ist die Person darüber hinaus jenseits eines abstrakten Ich-Bewusstseins zu begreifen. Über den Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel vgl. auch Mohr, Georg: *Der Begriff der Person bei Kant*, in: Sturma, Dieter (Hrsg.): *Person, Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn: 2001, S. 103-142.

Obwohl die Persönlichkeit ein Verband von Grund und Existierendem ist, heißt das aber nicht, dass alle Lebenswesen persönlich sind. Denn die Persönlichkeit muss zugleich das Bewusstsein von dem Band sein. Die Tiere und Pflanzen haben nur Seelen, die aber unpersönlich sind. In diesem Sinne gibt es nur die menschliche und die göttliche Persönlichkeit. Davon ausgehend ist der erste Grundzug des Personbegriffs entweder in Gott oder in Menschen eng mit dem Bewusstsein verbunden, welches nichts anderes als der geistige Verband zwischen Verstand und Sehnsucht oder Grund und Existierendem und gleichzeitig ein Bewusstsein und eine Erkenntnis von dem Verband selbst ist. Die Personalität ist demnach keine Substanz und auch nicht mit dem Begriff der Ichheit bei Fichte gleichzusetzen. Bei Fichte handelt es sich um eine absolute Tathandlung, die allen empirischen Bewusstseinsakten transzental vorausgeht. Die Person ist das Selbstbewusstsein des Menschen oder Gott selbst, das jedoch bereits über den Gegensatz von Verstand und Sehnsucht hinausgeht und sich der Verbindung beider bewusst ist. Obwohl Hegel den Begriff der Person ebenfalls als ein „Bewusstsein von sich selbst“ und als „abstraktes Ich“ versteht, besteht der entscheidende Unterschied darin, dass die Person bei Schelling nicht nur eine leere Selbstaaffirmation des Menschen ist, sondern auch ein gereifter Geist, der zwar selbstzentriert sein kann, zugleich aber unter größerem Zentrum gehorcht. Auch die Persönlichkeit ist keine grundsätzliche subjektive Rechtsbedingung wie bei Hegel. Für Schelling aus dem Jahre 1809 ist die Persönlichkeit der höchste Ausdruck des wirklichen Lebens, in dem die ontologische duale Dynamik immer aufgereggt ist. Es lässt sich so zusammenfassen, dass Menschwerden oder Gottwerden nichts anderes heißt als sich der eigenen Personalität bewusst zu werden.

Der Unterschied zwischen der menschlichen Persönlichkeit und der absoluten Persönlichkeit (göttlichen Persönlichkeit) liegt, wie gezeigt, darin, dass das Band in Gott notwendig ist, beim Menschen dagegen contingent ist. Gott hat auch Selbstheit in sich, die schon zu einem wahren Leben erhoben wurde. Da der Mensch frei ist, basiert seine Persönlichkeit auf seiner immer produzierenden Selbstheit. Die Person ist eine zur Geistigkeit erhobene Selbstheit, das heißt, sie ist zuerst eine Selbstheit. Der zweite Grundzug der Persönlichkeit ist deshalb das Selbstzentralisieren, welches für den Menschen wichtiger als für Gott ist. Verglichen mit Schelers Anthropologie sieht man bei Schelling eine ähnliche Auffassung, dass die Persönlichkeit ein Zentrum des Geistes ist, in dem alle Akte stattfinden. Der Gipfel der Selbstzentralisierung beim Menschen ist das Böse, welches aber immer im Grunde bleibt und sich schon in der Geschichte als actus verwirklicht hat. Die mit dem Bösen anknüpfende Selbstheit kann nie zum „vollkommenen Akuts“ (I, 7, 399) gelangen, weil sie laut Schelling noch einen von sich selbst unabhängigen Grund hat. Der Mensch ist in der Lage, sich

als Person aus dem Zentrum in Gott herauszugeben, um ein eigenes egoistisches Zentrum zu schaffen.

Der dritte Grundzug der Persönlichkeit ist demnach eine Berufung auf einer von seiner Selbständigkeit unabhängigen Basis. Das heißt, die Persönlichkeit stützt sich immer auf einem dunklen Grund, damit sie sich zum Lebendigen erheben kann, welches nichts anderes als die Formierung der Persönlichkeit ist.

[Und] wenn Persönlichkeit nach unserer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind: so ist Gott durch die Verbindung des idealen Prinzips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existierendes in ihm sich notwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit; [...] (I, 7, 394)

Sowohl Mensch als auch Gott können die Verbindung mit dem Grunde nicht aufheben, weil sie wirklich leben:

In dem göttlichen Verstande ist ein System: aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben, und darin liegt auch allein die Antwort auf die rage, um deren willen dies vorausgeschickt worden, wegen der Möglichkeit des Bösen in bezug auf Gott. Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich sein, nur daß er diese Bedingung in sich, nicht außer sich hat. (I, 7, 399)

So kommt Schelling zu einem Schluss:

Denn so hoch wir auch die Vernunft stellen, glauben wir doch z.B. nicht, daß jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein großer Mensch sei; ja nicht einmal, nach der bekannten Rede, daß das Menschengeschlecht durch sie fortgepflanzt werde. Nur in der Persönlichkeit ist Leben; und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, der also allerdings auch Grund der Erkenntnis sein muß.⁸¹ Aber nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde verborgene und bloß potentialiter enthaltene herausbildet und zum Aktus erhebt. (I, 7, 413)

Am obigen Text sieht man, dass Schelling die Rolle der Vernunft im geschichtlichen Fortgang verneint. Die reine Vernunft, obwohl sie in Kants Philosophie die höchste regulative Rolle spielt, bringt uns nicht die Gewissheit, dass die Tugendhaftigkeit oder ein Heroisches daraus

⁸¹ Hervorhebung von der Autorin.

hergeleitet werden kann. Als Menschen „glauben wir“ es nicht, weil wir uns aus dem „Freiheitsgefühl“ und geschichtlichen Erfahrungen schon dessen bewusst sind, dass wir als endliche Lebewesen immer nach Bosheit trachten können. Das menschliche Leben ist nicht an sich tugendhaft, der Mensch als Individuum ist auch nicht wegen der Vernunft allein großartig geworden. Denn das Leben am Ende ist nur ein Kampf gegen das Dunkel. Die Tugend und Sittlichkeit im Menschen kommen erstmals in Erscheinung, wo die Persönlichkeit als geschichtliche Überwindung der Dunkelheit vorgekommen ist. Die Persönlichkeit muss am Ende als ein sittlich bedingtes Sein verstanden werden. Die Personalisierung wird auch als der Prozess der Moralisierung verstanden.

Das Menschwerden oder Gottwerden ist am Ende, eine Person zu werden und sich dessen bewusst zu sein. Das heißt, weder Mensch noch Gott sind apriorisch eine Person. Ihre Persönlichkeit ist keine transzendentale Gegebenheit, sondern ein Werden. Der Mensch erreicht seine Persönlichkeit erst durch die Selbsterhebung zum Geist per Überwindung seines dunklen Grundes. Die menschliche Persönlichkeit ist immer bedingt und beschränkt, während die absolute Persönlichkeit unbeschränkt ist. Dies macht den nächsten Grundzug der Persönlichkeit aus: die Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit.

Am Ende gibt es noch eine implizierte Intersubjektivität und Anerkennungstheorie zwischen Gott und Menschen sowie die Vorahnung der positiven Philosophie von dem Begriff der Person aus dem Jahre 1809. Nicht nur soll der Mensch eine Person sein, sondern Gott muss auch eine Person mit Bewusstsein werden: „Denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muss Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott kommt“. (I, 7, 380)

Der Mensch, der Selbsttheit zur höheren Position bzw. zum Verstand bringt, hat keine Persönlichkeit. Erst die zum Geist und der Sittlichkeit erhobene Selbsttheit ist die Persönlichkeit. Für Gott ist es der gleiche Fall: Wenn er nur ein abstraktes, notwendiges, existierendes Sein ist, hat er keine Persönlichkeit⁸². Nur wenn Gott in der Offenbarung seine Geistigkeit verwirklicht, erreicht er die Persönlichkeit. Letztlich verankert Schelling damit die Personalisierung des Menschen in der Personalisierung von Gott. Das bedeutet, dass die Personalisierung des Menschen immer mit dem Bewusstwerden von Gott einhergeht. Gott wird dem Menschen bewusst, indem er sich in eine menschliche Person verwandelt. Diese Intersubjektivität wird

⁸² Dass Gott nur ein notwendiges Existierendes in dem neueren philosophischen Ontologischen Gottesbeweis ist, hat Schelling in seiner historischen Einleitung in die positiven *Philosophie Zur Geschichte der neueren Philosophie* schon expliziert. Zum Beispiel weist er darauf hin, dass Descartes Gottesbeweis nur sagt: „Also existiert Gott notwendig, wenn er existiert“ (I, 10, 17). Aber „Der Begriff Gottes und der Begriff des notwendig existierenden Wesens sind nicht identisch.“ (Ebd.) Denn Gottesbegriff muss alle Möglichkeiten inkl. „Nichtsein“ in sich behalten, bevor er zur Wirklichkeit kommt. Das heißt, Gottesbegriff muss nur in der absoluten Freiheit denkbar sein.

zwar in der Freiheitsschrift nur impliziert, aber das Wichtigste ist schon vorhanden, nämlich dass der Mensch ist das einzige Lebewesen, das Gott derart ähnlich ist. Das heißt, anders als in der Identitätsphilosophie, in der der Sinn des Lebens ohne Gott unerklärbar ist. In Freiheitsschrift und später, Gott und Mensch haben immer eine wechselseitige Wirkung, die voneinander zur Erkenntnis gebracht werden muss. Dies gilt schon als eine Vorform der späteren positiven Philosophie. Dies wird im Folgenden weiter expliziert und wird deutlicher in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) sowie Schellings späterer philosophischer Spekulation *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, in der er seine Stellung zur Personalisierung in seinem bekannten Diktum „Person sucht Person“⁸³ (II, 1, 566) findet, in dem die wechselseitige Anerkennung zwischen Gott und Menschen als Personen ein wichtiges Moment der Verwirklichung der Freiheit ist.⁸⁴ Die Personalisierung heißt auch, sich als Person von einer anderen Person anerkennen zu lassen.

Schluss

Bis jetzt haben wir alle Seiten des menschlichen Wesens charakterisiert. Anders als der Mensch in der Identitätsphilosophie, in der er nur ein negatives Sein war, ohne Bezug auf Gott ins „Nichtsein“ zu geraten, ist der Mensch hier in der Freiheitsschrift als ein positiver Geist anzunehmen. Unter der geistigen Positivität liegt der Kern des Freiheitsbegriffs. Der Mensch muss nicht nur als ein zum Bösen fähiges und vom Zentrum sich entfernendes Wesen, sondern auch als ein selbstbestimmendes Wesen zur Sittlichkeit oder Unsittlichkeit begriffen werden. Außerdem ist sowohl der Mensch als auch Gott ein geschichtliches Sein, dessen Sittlichkeit in der Zeit verwirklicht werden kann. Die Wirklichkeit des Bösen und die Angst des Lebens sowie die unaufhebbare Melancholie bringen die Fragen nach dem Sinn des Lebens und der Stellung des Menschen im Universum mit sich, die in den folgenden Abschnitten behandelt werden. In

⁸³ Schellings Theorem „Person sucht Person“ ist für Markus Gabriel „ein wichtiges Moment der Begründung der positiven Philosophie“ (S. 312). Die Deutung des mythologischen Prozesses inhaltlich als die Personalisierung, so Markus Gabriel, ist nicht ausreichend, ohne den anthropologischen Ansatz hinzufügen. Vgl. Gabriel, Markus: *Der Mensch im Mythos, Untersuchung über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin, New York: 2006, S. 312.

⁸⁴ „Das Moment der Anerkennung ist sehr wichtig, weil die Anerkennung die Methode der positiven Philosophie bestimmt.“ Vgl. Denker, Alfred: *Der exzentrische Gott, Schellings Münchener Philosophie*, in: *System-Freiheit-Geschichte, Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes*, herausgegeben von Holger Zaborowski, Alfred Denker, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2004, S. 1-36, hier S.16.

anderen Worten gefragt, Gibt es für den Menschen als ein freies, intelligibles und selbstbestimmendes Sein, welches sich in der Geschichte zur Personalisierung und zum Geist führen soll, gibt es für dieses Wesen eine Endabsicht seines Lebens, einen letzten Zweck? Hat er eine Sonderstellung im Universum oder stellt er nur eine Stufe der evolutionären Entwicklung in der Natur dar?

Zusatz: Das anthropologische Bild bei Schelling (1809)

Wie lautet Schellings Antwort auf die kantische Frage, Was ist der Mensch? Die Frage lässt sich hier zuerst durch ein anthropologisches Bild beantworten. Es ist nur vollendet, wenn die Stellung des Menschen im Universum dargestellt werden kann. Im Jahr 1837/38 hat der späte Schelling eine kurze Schrift mit dem Titel *Anthropologisches Schema* hinterlassen, welche sich schon in seiner vorausgehenden Form in der *Freiheitsschrift* finden lässt und deren erstaunliche Ähnlichkeit zu betonen ist. Dieses Schema wird später wieder in Angriff genommen.

Wollen als Ursein

Grund der Existenz

Verstand (Universalwille)

Das Existierende

Sehnsucht (Eigenwille)

Seele

Pflanzen
Tieren
Mensch
Gott

Person/Geist

Die absolute Persönlichkeit

Die menschliche Persönlichkeit

Gottheit/Notwendigkeit

Selbsttheit/Freiheit

Die absolute Einheit

Intelligenz/Zurechnungsfähigkeit

Liebe/Freude/Offenbarung

Traurigkeit/Melancholie/Schwindel/Angst

Heroische Gemüte

Tugend und Sittlichkeit/Religion

Anthropomorphismus

2.4. Die Bestimmung des Menschen und seine Sonderstellung im Universum in der Freiheitsschrift (1809): „Nur der Mensch ist im Gott“⁸⁵

2.4.1. Einleitung

Die obige Untersuchung hat versucht, die Theorie des Menschen bzw. das Bild des Menschen auf der Grundlage der erneuten Ontologie bei Schelling aus dem Jahre 1809 zu skizzieren. Eine metaphysische Anthropologie zielt aber nicht nur auf das Wesen des Menschen sowie seine metaphysische Basis, sie muss auch die Frage nach der Bestimmung des Menschen zu beantworten versuchen. Das bedeutet, der Mensch muss nicht nur den Menschen an sich selbst begreifen, sondern auch im Vergleich zu Gott und anderen Lebenswesen im Universum seine Stellung erkennen. Für Schelling hat der Mensch offensichtlich eine Sonderstellung im Universum und unterscheidet sich von den anderen Lebenswesen nicht nur stufenweise.

Denn der Mensch ist doppelseitig. Von der Naturphilosophie ausgehend ist er ein Kreatürliches. Genau wie die Tiere und Pflanzen sind sie ursprünglich Einheit der zwei Prinzipien. Aber von der idealistischen Philosophie aus ist er auch ein Überkreatürliches, nicht nur weil er sich des Bandes bewusst ist, sondern auch das Vermögen besitzt, das Band zu zerreissen. Die Überkreatürlichkeit des Menschen besteht in der Überwindung der Unbefangenheit und darin, dass er sich selbst für sein Wesen entscheiden kann. Der Mensch ist im centro des Universums. Die Überkreatürlichkeit des Menschen insbesondere die Wirklichkeit des Bösen markieren zwar seine Sonderstellung im Universum, führen aber auch zu den Fragen, ob der Mensch einen Sinn des Lebens hat und wann und wie das Böse zum Ende kommt.

Die dabei zu argumentierende Hauptthese lautet: Der Mensch muss wegen seiner Überkreatürlichkeit als Exzentrizität eine dreifache dialektische Bewegung in der Geschichte erfahren, indem Gott Mensch werden soll und der Mensch sich zur göttlichen Sittlichkeit

⁸⁵ I, 7, 411.

erheben kann. Die Endabsicht der Schöpfung liegt in der Vollendung der Bewegung und, das Böse zum Nichtsein zu bringen.

Im Folgenden wird zuerst untersucht, was die genauere Bedeutung der Überkreatürlichkeit beim Menschengeschlecht die Exzentrizität ist. Danach wird die dreifache Bewegung zwischen Zentrum und Exzentrum beim Menschen sowie der Mensch in der Geschichte beschrieben. Am Ende werden die Frage nach der Bestimmung des Menschen (Sinn des Lebens) und die Endabsicht der Schöpfung beantwortet. Dazu gehören der Tod und Sittlichkeit als wichtige Themen.

2.4.2. Die Sonderstellung des Menschen im Universum: Zentralität und Exzentrizität

Wenn Scheler in seiner Untersuchung über die Bestimmung des Menschen dem Menschen eine Zentralität unterstellt, ist das Konzept Zentrum für den Menschen von großer Bedeutung:

Der Mensch allein – sofern er Person ist – vermag sich über sich – als Lebewesen – empor zu schwingen und von einem Zentrum gleichsam jenseits der raumzeitlichen Welt aus Alles, und darunter auch sich selbst, zum Gegenstande seiner Erkenntnis zu machen.⁸⁶

Das Zentrum laut Scheler betrifft einen persönlichen Zustand, wobei der Mensch selbstzentriert ist und im Begreifen der Erkenntnis seiner Selbst. Plessner hat auch beim Vergleich des Menschen mit Tieren das Konzept des „Zentrums“ thematisiert. Für ihn unterscheidet sich der Mensch von Tieren durch die Persönlichkeit, in der das „Zentrum“ eine bedeutende Rolle spielt. Über Tiere sagte er:

Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte. Es erlebt Inhalte im Umfeld, Fremdes und Eigenes, es vermag auch über den eigenen Leib Herrschaft zu gewinnen, es bildet ein auf es selber rückbezügliches System, ein Sich, aber es erlebt nicht — sich.⁸⁷

⁸⁶ Scheler, Max: Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, mit einer Einleitung und Anmerkungen, herausgegeben von Wolfhart Henckmann, Hamburg: 2018, S. 60.

⁸⁷ Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch, Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin und Leipzig: 1928, S. 288.

Plessner glaubt auch, dass die Tiere auch „das Zentrum“, oder die Mitte haben. Aber am wichtigsten ist, dass sie ein Zentrum nicht besitzen, sondern es zu „erleben“. Das heißt, die Tiere erleben nur „Umfeld“, aber nicht ihr eigenes „Selbst“. Der Mittelpunkt des Lebens darf nicht nur dem Sein ein Gesetz geben, sondern muss in einer Beziehung zum Subjekt stehen: Das Zentrum muss erlebbar sein. Nur ein bewusstes Subjekt ist ein erlebendes Subjekt. Die Beziehung zum Zentrum ist zweifach: Entweder bleibt man im Zentrum oder man entflieht ihm. Für Plessner besitzen alle Lebewesen ein Zentrum, doch nur der Mensch erlebt es und begreift sich selbst als Zentrum. Deshalb kann allein der Mensch Abstand zu seinem Zentrum nehmen. Aus diesem Grund ist die Exzentrizität ein wichtiges Charakteristikum der Person bei Plessner.

Nach der vorhergehenden Untersuchung zur Menschentheorie bei Schelling fällt nun auch auf, dass die Begriffe „Zentrum“ und sein Gegenbegriff „Exzentrum“ ebenfalls in Schellings Philosophie eine wichtige Rolle erhalten. Doch was genau meint Schelling mit dem Begriffspaar „Zentrum“ und „Peripherie“? Diese beiden Begriffe verwendet Schelling in seinem transzentalen Idealismus nicht sehr häufig. Allerdings stehen sie vor allem in Zusammenhang mit den Weltkörpern in der Naturphilosophie von 1804. Ab diesem Jahr erscheinen sie immer häufiger als Metaphern für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch. Wenn man versucht, Schellings Denken mit der philosophischen Anthropologie von 1809 zu verknüpfen, sind sie über die bloß metaphorische Bedeutung übergegangen.

Die Begriffspaare wurden erst ab 1804 im Würzburger System als Fachbegriffe verwendet. Dort teilte Schelling mit: „Jedes Wesen der Natur ist schon unmittelbar dadurch, dass es ist, durch seine Realität selbst, in der unendlichen Substanz, als seinem Centro, und hat das Centrum in sich selbst“ (I, 6, 253). Ferner schreibt er:

Das innere Leben der Dinge nimmt relativ auf das äußere in dem Verhältniß zu, in welchem ihr besonderes Leben dem Centro sich einbildet oder diesem gleich wird; daher der Mensch, der ganz im Centrum steht, die vollkommenste, innerste Einheit mit allen Dingen hat, die in ihm zum Wissen und Erkennen wird. (I, 6, 281)

In der Identitätsphilosophie hat jedes Lebewesen ein Zentrum in sich. Allgemein bezeichnet das Zentrum das Innere des Lebewesens im Gegensatz zum Äußeren. Das Innere des Lebewesens als „unendliche Substanz“ bildet die Realität seines Lebens, während das Äußere nur ein uneinheitlicher Zustand ist.

Im Jahr 1809 hat das Wort Zentrum seinen naturphilosophischen Sinn schon verloren: Nur der Mensch und Gott haben ein Zentrum, wie im Abschnitt 2.4.1 während die anderen Lebenswesen nur „Umwelt“ haben. Es ist einschlägige Meinung, dass der Mensch wegen seines Zentrums eine Sonderstellung im Universum besitzt. In seiner Diskussion der

anthropologischen Bestimmung des Menschen und des Begriffspaars von Zentralität und Exzentrizität unterscheidet Jens Halfwassen allerdings nicht zwischen der besonderen Bedeutung der Begriff hinsichtlich des göttlichen und des menschlichen Zentrums. Für Halfwassen ist das Zentrum mit dem selbsthaften Geist beim Menschen verbunden, denn der Mensch ist eine Person⁸⁸. Genauer gesagt hat der Mensch nicht ein wahrhaftiges Zentrum in sich, sondern er verbleibt ursprünglich im Zentrum oder Mittelpunkt Gottes. Das Zentrum in Gott ist das Wort bzw. das ewige Licht (I, 7, 402). Das Konzept des göttlichen Zentrums ist nicht nur eine Metapher. Es bezieht sich auf der einen Seite auf eine Einheit, in der alle chaotischen Regellosigkeiten durch ein „Band“ verbunden sind, auf der anderen Seite auch gemäß der zweiten Offenbarung auf einen Zustand der Sittlichkeit (I, 7, 402). Das heißt, der Begriff „Zentrum“ ist weder ein auf Weltkörper bezogener astronomischer Begriff noch ein naturphilosophischer. Er ist vor allem ein anthropologischer und sittlicher Begriff.

Der Mensch als Ebenbild Gottes versucht ebenfalls, ein eigenes Zentrum zu schaffen. Dieses menschliche Zentrum steht für einen selbstbewussten, egoistischen Zustand. Was den Begriff der Peripherie angeht, so bezeichnet er einen Zustand, in dem die Exzentrizität des Menschen genau darin besteht, den Mittelpunkt zu verlassen, um ein eigenes Zentrum zu bilden. Die Exzentrizität ist eine andere Ausdrucksweise der menschlichen Selbsttheit. Man könnte sagen, dass die Exzentrizität vom ursprünglichen Zentrum eine Schaffung des eigenen Zentrums ist. Obwohl der Mensch denken könnte, dass er so ein eigenes Zentrum für sich habe, vollzieht er damit eine Entfremdung vom wahren Zentrum in Gott zu einem falschen Zentrum in sich. Diese Existenz außerhalb des göttlichen Zentrums bereitet dem Menschen ein „zerrissenes“ Leben. Die Exzentrizität des Menschen gilt als eine Loslösung von der göttlichen Liebe und die Abweichung von der Sittlichkeit. Es lässt sich so zusammenfassen: Durch die Zentralität unterscheidet sich der Mensch von anderen Organismen wie Tieren und Pflanzen. Erst durch die Exzentrizität jedoch lässt sich der Mensch als Ebenbild Gottes unterscheiden.

Mit dieser Konzeption von Zentralität und Exzentrizität attestiert Halfwassen im Anschluss an Plessner, dass Schelling hierin bereits eine bedeutende Einsicht der modernen Anthropologie vorwegnimmt. Aber die Bestimmung des Menschen mündet zuletzt nicht in einen anthropologischen Punkt, sondern christlichem⁸⁹. Dies hat Halfwassen bereits deutlich gesehen. Halfwassen hat dagegen nicht gesehen, dass die Zentralität letztlich Sittlichkeit sein muss.

⁸⁸ Halfwassen, Jens: *Die Bestimmung des Menschen in Schellings Freiheitsschrift*, in *Aktive Gelassenheit: Freiheitsschrift für Heinrich Beck zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Eun Kim, Frankfurt am Main: 1999, S. 503-515S, hier 513.

⁸⁹ Halfwassen, Jens, Halfwassen, Jens: *Die Bestimmung des Menschen in Schellings Freiheitsschrift*, in *Aktive Gelassenheit: Freiheitsschrift für Heinrich Beck zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Eun Kim, Frankfurt am Main: 1999, S. 503-515 insbesondere S. 509, 515.

Allerdings liegt Halfwassen noch richtig darin, dass für Schelling die Exzentrizität bzw. das Entfliehen aus dem Zentrum des Menschen später nur als eine Selbstvermittlung des Absoluten gilt oder die Bewegung des menschlichen Geistes als ein Ort der Selbstoffenbarung Gottes fungiert. In diesem Sinne kann Gott auch sein Zentrum als eine absolute Persönlichkeit nicht verwirklichen, ohne die menschliche Bewegung zwischen Zentrum und Exzentrum. Aber aus der Perspektive von Menschen gibt es auch eine dreifache Bewegung zwischen Mittelpunkt und Peripherie, die sich endlich als eine Selbstvermittlung des Menschen ergibt. Das heißt, obwohl die göttliche Offenbarung das Endziel dieser Bewegung ist, kann sie ohne den vorausgehenden anthropologischen Ansatz nicht verwirklicht werden. Im Folgenden wird die Bewegung anhand von Schellings Text rekonstruiert.

2.4.3. Die dreifache dialektische Bewegung zwischen Zentrum und Peripherie: Die Erlösung ist eine menschliche Selbsterlösung

Wir haben bereits dargelegt, dass der Mensch anthropologisch sowohl Exzentrizität als auch Zentralität in sich trägt. Die Zentralität bezeichnet dabei die Neigung zum göttlichen Zentrum, in der der Mensch eine geistige Einheit und einen Zustand der Sittlichkeit erreicht. Im Gegensatz dazu steht die Exzentrizität als Tendenz und Fähigkeit, bewusst von der Sittlichkeit abzuweichen, um ein selbstgeschaffenes, egozentrisches Zentrum zu bilden. Schelling beschreibt in seiner Philosophie eine dreifache dialektische Bewegung zwischen Zentrum und Peripherie im Verlauf der Geschichte. Diese Bewegung lässt sich in drei Momente gliedern. Die dynamische Interaktion zwischen Mensch und Gott wird dabei wesentlich von den beiden anthropologischen Bestimmungen angeregt.

Am Anfang bleibt der Mensch noch im Zentrum. Das einzig wahre Zentrum ist nur Gott. Das erste Moment wird durch die Furcht vor diesem Zentrum erregt und ist das Streben zum Rand. Diese Furcht vor dem Zentrum ist ähnlich wie die unvermeidliche Angst vor dem Leben selbst. Wenn der Mensch im göttlichen Zentrum bleibt, befürchtet er, seine Selbsttheit in göttlicher Einheit zu verdrängen. Denn das Leben besteht aus der Perspektive des Menschen gerade in der auf Selbsttheit basierenden eigenen Entscheidung und der Individualisierung. Die Furcht vor dem göttlichen Zentrum verleitet den Menschen dazu, sich von diesem Zentrum zu entfernen, um seine eigene Freiheit zu finden. Wenn Individuen die Angst haben, dass ihre

Individualität im Zentrum (dem göttlichen Licht) aufgelöst wird, führt dies zu einer Flucht vom Zentrum zum Rand, weg von der Einheit hin zur Abgrenzung. Die Furcht vor dem Zentrum und die Flucht aus dem Zentrum symbolisieren das Bedürfnis nach Unabhängigkeit und Selbstabgrenzung sowie die Entfernung von der göttlichen Einheit.

Das zweite Moment ist das unvermeidliche Vergehen des Individuums. Am Rand bedeutet dies bereits den Verlust der ursprünglichen Lebenskraft und die Bedrohung der Existenz, da der Rand im Gegensatz zum Zentrum nicht das ewige Sein gewährleisten kann. Der Zustand am Rand zwingt das Individuum, das bereits sein Zentrum verloren hat, dazu, ein eigenes Zentrum zu etablieren. Andernfalls verfällt es erneut in die Angst vor dem Leben und dem Nichtsein. Die Abweichung vom Zentrum zugunsten der Errichtung eines individuellen Zentrums wird somit notwendig, führt aber letztlich nur zu einem irrtümlichen Leben. Ein vergehendes Leben verweilt nicht mehr im Zentrum, sondern nur noch an der Peripherie. Im Streben nach Abgrenzung von Gott und Entfernung von der göttlichen Quelle wird das menschliche Leben entweder leblos oder zwangsläufig fehlgeleitet sein.

Der dritte Schritt dieser dialektischen Bewegung wird durch die Sehnsucht nach dem Zentrum und dem Licht erweckt. Das am Rand verweilende Individuum hat durch die Erhebung des Eigenwillens keine Welt der Liebe erschaffen. Die Trennung von der göttlichen Einheit ruft eine tiefe Sehnsucht hervor, ins Zentrum zurückzukehren, um das Licht von Neuem zu empfangen. Deshalb beginnt der Mensch erneut das Streben nach der Rückkehr zur Einheit, in der das Individuum vom göttlichen Licht durchdrungen wird. Das dritte Moment gilt als die Wiederentdeckung der Verbindung mit dem Göttlichen und die Versöhnung der Individualität mit der göttlichen Einheit.

Die göttliche Offenbarung kann nur in ihrem Gegensatz verwirklicht werden, so wie die Liebe nur im Hass offenbart werden kann. Die Erlösung von der menschlichen Sinnlosigkeit liegt nur in der Überwindung seines Vergehens. Die dreifache Bewegung zeigt uns, dass die göttliche Offenbarung nur auf der menschlichen geistigen Bewegung in der Geschichte basiert. Der Mensch erhebt sich zur höheren Erlösung zuerst durch ein Selbstdepotenzieren, danach erreicht er eine Selbstvermittlung. Ohne diese geschichtliche dialektische Bewegung ist eine Offenbarung unmöglich, das heißt, das Gottesleben wäre nicht wirklich. Es lässt sich so sagen, dass das Gottesleben in der dialektischen Selbstbewegung von Menschen erweckt wird, die allerdings aus der angegebenen Angst des Lebens notwendig anfingen und aus der Sehnsucht nach Licht wieder zurück ins Zentrum gezogen wurden. Der zentrale Punkt hier ist, dass Gott nicht wirklich lebendig werden kann, ohne dass die Menschen zuerst versuchen, aus seinem Zentrum zu treten. Der Unterschied zwischen Schellings Anthropologie im Jahr 1809 und

Scheler und Plessner liegt darin, dass die Bestimmung des Menschen bei Schelling letztlich noch durch Gottheit bestimmt ist: Der Mensch wird nur seine Seligkeit und Sittlichkeit erreichen im Zentrum von Gott. Sein Schicksal wird immer von dem persönlichen Gott bestimmt.

2.4.4. Der Mensch in der Geschichte: Die zwei Schöpfungen und die drei Zeitalter

„Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte“ (I, 7, 377). Der Mensch ist nicht ein bloßes Sein, sondern ein Leben, welches nur im Werden lebendig ist. In diesem Abschnitt wird der Mensch als ein geschichtliches Sein in der Geschichte untersucht. Die Geburt des Menschen wird durch die erste Schöpfung erzeugt. Die erste Schöpfung ist auf die ontologisch-duale Struktur Gottes zurückzuführen. Sie wurde durch den Grund in Gott erregt: Damit Gott für sich selbst lebendig wird und aus seinem bloßen Sein heraustritt, bedarf er des Menschen als seines Stoffes und Gegenübers.

Nach Schelling muss es noch eine zweite Schöpfung bzw. Offenbarung Gottes geben. Denn nachdem der Mensch geboren ist, bleibt der Mensch weder im Guten noch im Bösen. Auf der einen Seite wird der Mensch als Ebenbild Gottes immer durch die Wirkung des Grundes zur Bosheit erregt. Um der Überwindung des Bösen willen braucht der Mensch eine neue Offenbarung und Schöpfung von Gott. Auf der anderen Seite kann sich Gott auch nicht nach der ersten Schöpfung zur Ruhe setzen. Er muss nicht nur ein lebendiges Sein, sondern auch ein sittliches Sein werden. Gott möchte nicht nur selbst zur Geburt bringen, sondern auch seine Liebe im Universum verbreiten. Das heißt, Gott ist noch nicht zufrieden mit der ersten Schöpfung. Durch die zweite Schöpfung wird Gott erst ein wirkliches Sein in der Sittlichkeit.

Die erste Schöpfung markiert den Beginn der Vorgeschichte des Menschen. Sie zeigt, wie der Mensch ursprünglich von der Harmonie abweicht und schließlich fällt. Die Geburt und Vorgeschichte des Menschen führen notwendigerweise zur zweiten Schöpfung. Zwischen diesen beiden Schöpfungen entfaltet sich die aktuelle Geschichte des Geistes, die nach Schelling in drei Weltaltern (I, 7, 378 f.) eingeteilt wird: vom goldenen Zeitalter über „die Zeit der waltenden Götter und Heroen“ (I, 7, 379) bis hin zur Zeit der Krankheit. Mit dem Einbruch der Zeit der Krankheit tritt die zweite Schöpfung endlich in Erscheinung, die die zerstörte Welt

erneut zum Licht führt. Schelling beschreibt drei Entwicklungsphasen des Kosmos, die von der Harmonie bis zur Spaltung und schließlich zur Möglichkeit der Erneuerung führen.

Die erste Schöpfung und erste Offenbarung ist die Geburt des endlichen Existierenden aus dem Grund. Die erste Schöpfung stellt den ursprünglichen, reinen Zustand des Seins dar – eine undifferenzierte Einheit, in der es noch keine Spaltung von Gut und Böse gibt. Die erste Schöpfung kann als harmonischer, ungeteilter Kosmos betrachtet werden. Sobald die erste Schöpfung vollzogen ist, fängt das erste Weltalter bzw. das goldene Weltalter an. Das goldene Weltalter ist „die Zeit seliger Unentschiedenheit, so weder Gutes noch Böses“ (I, 7, 379 f.). Das neu geschaffene Menschengeschlecht hat nur sehr schwache Erinnerungen an die Sage und genießt den anfänglichen Zustand vollkommener Harmonie und Reinheit.

Darauf folgt die zweite Epoche der Götter und Heroen, das heißt, die Zeit der Allmacht der Natur, in der der Grund zwar für sich wirkt, jedoch niemals zur Wahrheit und Vollkommenheit gelangen kann. Durch seine Wirksamkeit wurden menschlicher Verstand und Weisheit aus der Tiefe erweckt. Doch im zweiten Weltalter besitzt der Grund noch keine eigentliche Realität oder wirkliche Wirkung. Die sichtbare Schönheit der Götter und Heroen manifestiert sich in der Beherrschung der Natur. Diese zweite Zeit ist das dauernde Weltreich. In diesem Weltreich herrscht nur die Schönheit, aber keine Wirkung, und aus dem Grunde, als eine dauerhafte wahre Gegenkraft, löst sich die Schönheit später auf.

Daraus entwickelt sich die nächste Zeit, in der sich alle Herrlichkeit auflöst und das Chaos wieder vorherrscht. Es ist die Zeit der schrecklichen Krankheit. Die Zeit der Krankheit ist eine dritte Phase der Spaltung und Dunkelheit, in der das Böse aufkommt und die ursprüngliche Einheit zerstört wird. Während es in der ersten Epoche noch keine Scheidung zwischen Bösem und Gutem gibt, bleibt das Böse in der zweiten Zeit nur verborgen und kommt schließlich als Wirklichkeit in Erscheinung in der Zeit der Krankheit. Ganz im Sinne der Analogie, die Schelling mehrfach erwähnt, ist das Böse wie eine Krankheit im Körper. Dass der Körper erkranken kann, beweist, dass er ein organisches System ist und jedes Organ eine relative Eigenständigkeit in sich trägt (vgl. I, 7, 346). Die Zeit der Krankheit ist nicht nur eine Zeit der Falschheit, sie kündigt eine zweite Offenbarung an, die alles wiederherstellen wird.

Die zweite Schöpfung und Offenbarung steht für die Wiederherstellung der Einheit nach dem gefallenen Zustand. Hier strebt das Universum die Versöhnung und eine neue, höhere Harmonie an. Die zweite Schöpfung wird als transzendornter Akt der Freiheit und Erneuerung angesehen, in dem der Mensch durch seine Freiheit aktiv zur kosmischen Harmonie beiträgt.

Die Vorgeschichte der Menschheit weist eine ähnliche dialektische Struktur wie die dreifache Selbstbewegung auf. Allerdings handelt es sich hierbei um eine geschichtliche

Darstellung der Menschheit als Ganzes, in der die Spaltung in Völker und Nationen bisher nicht erfolgt ist. Die Bewegung zwischen Zentrum und Rand ist eine individualisierte Geschichte.

Obwohl Schelling in der Freiheitsschrift noch keine systematische Philosophie der Zeit entwickelt, ahnt er bereits die Zeittheorie und die Kosmogonie voraus, die später im Weltalter-System erscheinen werden, einschließlich der Einteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Am Ende der Freiheitsschrift hat er auch auf die Bibel verwiesen, dass es unterschiedliche „Perioden der Offenbarung“ (I, 7, 404) gibt. Eine vermutliche Analogie wäre: Das erste und zweite Weltalter bleiben in der Vergangenheit, die Zeit der Krankheit ist dementsprechend die Gegenwart, die zweite Schöpfung ist die Zukunft. Schelling glaubt, dass die zweite Schöpfung noch nicht geschehen ist, oder sie noch in der Erwartung auf die „ferne Zukunft“ (I, 7, 404) bleibt, in der Gott seine Vollkommenheit erreicht.

Dass der Mensch ein geschichtliches Sein ist, bedeutet für Schelling nicht, dass er ziellos in einer unendlichen, kontinuierlichen Zeitreihe (A1, A2, A3...) umherwandert. Die Geschichte ist in drei Weltalter (A, B, C ...) unterteilt, die den Ursprung, die Gegenwart und die Endabsicht in sich enthalten. In den drei Perioden manifestiert sich das Böse in unterschiedlichen Zuständen. Das Böse ist auch ein geschichtlicher Begriff, der in drei Aspekten angelegt ist, zunächst als Nichtsein, dann als Potenz und zuletzt als Überwundenes. Am Ende ist die menschliche Geschichte, sowohl die Geschichte des Bösen als auch die Geschichte Gottes. Die Untersuchung der Weltalter ist notwendig mit der Untersuchung der Bestimmung des Menschen verbunden: Wohin und wozu wird die Gegenwart geführt?

2.4.5. Die Menschwerdung des Gottes: Das anthropologische Schema bei der Erklärung der Wirklichkeit des Bösen

Es dürfte bereits deutlich geworden sein, dass in der Freiheitsschrift eine entschiedene theoretische Depontenzierung Gottes vorgenommen wird. Gott kann nicht Gott sein ohne Menschen. Aber auf einer Seite ist die göttliche Bewegung durch die menschliche Bewegung erregt. In dieser Bewegung muss Gott auch Mensch werden. Die Offenbarung Gottes wird durch die menschliche Freiheit und deren Aufhebung mithilfe des Entschlusses zum Bösen erregt. „Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein.“ (I, 7, 403). Aber damit der Mensch die böse Tat vollziehen kann, muss der Mensch zuerst von Gott erschaffen werden.

Das heißt, vor der göttlichen Überwindung der Dunkelheit muss zuerst eine anfängliche Schöpfung stattfinden.

Die Theodizee-Problematik taucht fast am Ende der Freiheitsschrift erneut auf. Sie manifestiert sich in zweifacher Weise. Einerseits stellt sich die Frage, ob Gott das Böse selbst gewollt hat, damit es als Vermittlung oder Werkzeug seiner Offenbarung dient, wie bei Leibniz als „Conditio sine qua non“ (I, 7, 402) der möglich größten Vollkommenheit der Welt. Andererseits bleibt fraglich, ob das Böse seine Positivität und Wirklichkeit bewahrt, da es letztlich zur Offenbarung der Liebe führt. Ferner stellt sich die Frage, warum Gott die Notwendigkeit der Bosheit zwar voraussieht, sie dennoch zulässt.

Schelling hat so erwidert, dass das Böse nicht von Gott gewollt war. Das Böse, wie gesagt, wurde durch den Grund bzw. die Natur in Gott erregt. Sobald Gott den Menschen erschöpft hat, wirkt der Grund immer für sich. Der Grund ist der Grund der Existenz und kann demzufolge nicht aufgehoben werden. Sonst existieren weder Gott noch die Menschen. Die Wirkung des Grundes ist immer eine Für-sich-Wirkung, die im Menschen als Selbsttheit erscheint, die sich die Möglichkeit des Bösen mitbringt.

Aber warum hat Gott das Böse nicht von Anfang an aufgehalten? Denn Gott als lebendiges Sein muss im Werden existieren, das sich nur durch eine geschichtliche Offenbarung aktualisieren lässt – eine Offenbarung, die nur im Gegensatz gültig ist. Doch könnte Gott, um das Böse zu vermeiden, sich dafür entscheiden, nicht zu existieren? Schellings Antwort dazu ist, die göttliche Offenbarung soll als „eine sittlich-notwendige Tat“ (I, 7, 402) betrachtet werden. Das bedeutet, dass man weder die Sittlichkeit noch die Liebe opfern kann, nur um Unsitlichkeit und das Böse zu verhindern.

Wie muss man denn diese These verstehen: „Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein (I, 7, 403)?“ Die Lösung besteht im anthropologischen Ansatz. Sowohl Gott als auch Mensch sind nicht auf ewige Weise geschaffen. Der Gipfel des menschlichen Daseins bzw. der *telos* ist, seine Sittlichkeit zu realisieren und den Geist zu erreichen. Aber die Vollkommenheit des Gottes ist die Offenbarung der Liebe in der Geschichte. Dies kann nur dadurch verwirklicht werden, dass der Mensch und Gott einander auf intersubjektive Weise voraussetzen. Gott kann nie Gott werden, ohne dass er dem Menschen hilft, ein sittlicher Mensch zu werden. Der Mensch kann nie Mensch werden, ohne sich selbst von Gott zur Sittlichkeit erheben zu lassen. Diese dialektische Bewegung markiert die Sonderstellung des Menschen im Universum: „Nur der Mensch ist in Gott, und eben durch dieses in-Gott-Sein der Freiheit fähig“ (I, 7, 411). Der Mensch ist deswegen der Mittler der Offenbarung (vgl. I, 7, 411).

Durch den anthropologischen Ansatz wird deutlich, dass Schelling hier nicht mehr von einem idealistischen Ansatz ausgeht, der das System aus einem handelnden Ich oder einer absoluten Identität herleitet. Der Ausgangspunkt und der Endpunkt sind hier die Gottwerdung, die jedoch nichts anderes als die Menschwerdung ist. Dies lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Während in der Identitätsphilosophie das Leben des Menschen sinnlos wäre und seine Existenz nur ins Nichtsein geraten würde, ohne transzentalen Bezug zu Gott zu nehmen, müssen der Mensch und Gott in der Freiheitsschrift sich geschichtlich gegenseitig bestimmen. Das Ziel der wechselseitigen Wirkung für den Menschen ist die Vergöttlichung (also die sittliche Verwirklichung), für Gott hingegen ist es, Offenbarung vollzuziehen, die aber nur durch das Persönliche ermöglicht wird. Denn wie die frühere Untersuchung zeigt, kann nur eine Person eine andere Person heilen. Die ganze Geschichte ist die Geschichte der göttlichen Offenbarungen, die nur durch die Menschwerdung vorstellbar sind: „Ohne den Begriff eines menschlich leidenden Gottes, [...], bleibt die ganze Geschichte unbegreiflich“ (I, 7, 403).

Die Frage nach dem Sinn des endlichen Lebens und die Endabsicht der Schöpfung sind noch offene Fragen. Die erste wird aus der menschlichen Perspektive gestellt, während die letztere aus der göttlichen Perspektive formuliert ist. Mit der zuvor erläuterten dialektischen und doppelten Bewegung Gottes und des Menschen eröffnet sich jetzt die Möglichkeit, beide Fragen gewissermaßen als Aspekte ein und derselben zu betrachten. Diesem Gedanken wird im Folgenden nachgegangen.

2.4.6. Die Endabsicht der Menschengeburt und der Sinn des Lebens

Da die Selbstoffenbarung Gottes nur in seinem Gegensatz stattfinden kann, damit seine „absolute Innerlichkeit“ (I, 7, 402) überwunden wird, gelangt Schelling zu dem Schluss: „Damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht sein“ (I, 7, 403). Dies bedeutet jedoch weder, dass Gott das Böse selbst gewollt hat, noch dass das Böse lediglich eine herabgesetzte Form des Guten ist. Das Problem des Bösen führt zur Frage nach dem Sinn des Lebens. Das Böse als Wirklichkeit und eine Tatsache bleibt immer präsent und unvermeidbar. Obwohl die Theodizee-Problematik bereits verhindert wurde, muss der Mensch immer noch fragen: Gibt es

überhaupt ein Ende des Bösen und „gibt es überhaupt eine Endabsicht der Schöpfung“?⁹⁰ Wenn der Mensch im Zeitfluss ziellos bleibt, scheint ihm die Entscheidung zwischen Gutem und Bösem auch sinnlos zu sein, falls es keinen letzten Sinn seiner Existenz gibt. Die freie Entscheidung zum Guten oder Bösen zwingt dem Menschen auch, die Frage nach dem Sinn des Lebens zu beantworten⁹¹.

Zunächst muss man beachten, dass das Menschengeschlecht nicht in einer unendlichen Zeitreihe lebt. Der Übergang von der Zeit der Krankheit zur zukünftigen Offenbarung vollzieht sich durch einen Sprung, aber nicht durch eine unendliche Annäherung. Die Endabsicht der Schöpfung ist nichts anderes als das Böse zu vernichten, damit der Mensch werdende Gott und der Gott werdende Mensch auf ewige Weise und als persönliche Wesen leben (vgl. I, 7, 405).

Schellings Antwort auf die erste Frage, ob es ein Ende des Bösen gibt, ist positiv. Er glaubt, dass es ein Ende des Bösen geben muss. Aber das Ziel kann nicht am Anfang der Schöpfung unmittelbar erreicht werden, denn Gott ist ein Leben, nicht ein Sein. „Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden untertan.“ (I, 7, 403)

Aber die Offenbarung selbst bedarf auch einiger Zeit. Über die Endabsicht der Schöpfung schreibt Schelling:

Aber das Gute soll aus der Finsternis zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich zu leben; das Böse aber von dem Guten geschieden, um auf ewig in das Nichtsein verstoßen zu werden. Denn dies ist die Endabsicht der Schöpfung, daß, was nicht für sich sein könnte, für sich sei, indem es aus der Finsternis, als einem von Gott unabhängigen Grunde, ins Dasein erhoben wird. Daher die Notwendigkeit der Geburt und des Todes. (I, 7, 404)

Hieran ist klar zu erkennen, dass die Endabsicht der Schöpfung ist, das Böse von dem Guten scheiden zu lassen, damit das Böse Nichtsein wird, welches nie die Kraft besitzt, sich von der Potenzialität zur Aktualität zu erheben. Die Endabsicht der Schöpfung, ist nämlich die Sittlichkeit und Persönlichkeit zu realisieren. Der Grund, warum das Böse am Ende seine Positivität und Wirklichkeit verlieren kann, liegt auch in der letzten Absicht der Schöpfung: Die

⁹⁰ In Kaspers großartiger Monographie zur späten Philosophie Schellings wird auch der Sinn der Schöpfung behandelt. Da Gott beim späten Schelling als absolute Freiheit gilt, besteht der Hauptpunkt in der Frage, warum er die Schöpfung ins Dasein ruft. Kasper kommt zum Schluss, dass dessen Wurzel sich in der Freiheitsschrift befindet: „Der Zweck der Schöpfung lässt sich nach Schelling kurz so zusammenfassen: Gott will den Menschen. Der Mensch ist das Andere, das Gott will. Dieser Gedanke findet sich schon in der *Freiheitsschrift*.“ Vgl. Kasper, Walter: *Das Absolute in der Geschichte, Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Freiburg im Breisgau: 2010, S. 341.

⁹¹ Für eine ähnliche Meinung vgl. neben Iber auch Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“, *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1996, Schellingiana Bd. 8, S. 84: Kowarzik glaubt, dass die „freie Entscheidung des Menschen“ mit der „Dimension einer existentiellen Sinngebung unseres geschichtlichen Daseins“ untrennbar ist.

Schöpfung erhebt eigentlich diejenigen, die kein eigenständiges Sein haben, aus dem Nichts ins Dasein. Nur in diesem Dasein existiert der Konflikt zwischen Gutem und Bösem, die ohne einander an sich nicht mehr gültig wären. Allerdings ist solches Dasein einerseits nur ein endliches Dasein, aber andererseits wurde es geschaffen, nur um später überwunden zu werden, also ist der Mensch einerseits notwendig geboren, aber andererseits verurteilt zu sterben. Der Sinn des Lebens besteht für Schelling hier darin, sich in der Geburt als Leben zu manifestieren und im Sterben das Böse aus sich selbst auszustoßen, um zur Sittlichkeit erhoben zu werden. Für den Menschen haben also Leben und Sterben die Rolle, den Sinn des Lebens zu vollziehen und erreichen die Endabsicht der Schöpfung als Sittlichkeit. Im Folgenden werden der Mensch und der Tod behandelt.

2.4.7. Der Mensch und Tod, Liebe, Sittlichkeit und die ursprüngliche Weisheit

Der Tod ist im Jahr 1809 ein zentrales Thema Schellings. Zwar hatte er sich bereits im Jahr 1804 mit dem Begriff der Ewigkeit im Kontrast zum Tod auseinandergesetzt, doch erschien der Tod damals lediglich als eine erschreckende Tatsache, eine Tatsache, die insbesondere jene betrifft, deren Seelen vorwiegend von zeitlichen Dingen erfüllt sind (vgl. I, 6, 566). Der Tod ist mit dem Endlichen verknüpft und wurde von Gott als „Nichtsein“ gesetzt (vgl. I, 6, S.566). Für den Menschen stellt er ein negatives Moment dar: Solange er seine Endlichkeit nicht überwunden hat, verbleibt er im Tod bzw. im Nichtsein. Daraus folgt, dass die menschliche Existenz nur in Beziehung zum Absoluten wahre Realität besitzt: „Die Handlungen und Schicksale aller Menschen sind, aufs Absolute bezogen, weder frei noch notwendig, sondern Erscheinungen der absoluten Identität von Freiheit und Notwendigkeit“ (I, 6, 567).

In der Identitätsphilosophie ist der Tod eine Ankündigung der Endlichkeit des Menschenlebens und ist damit etwas zu Überwindendes. Im Vergleich dazu ist der Tod hier ein notwendiges Moment zur Sittlichkeit. Er bildet das notwendige Ende der Geburt. Doch bezeichnet der Tod weder das Sterben des Leibes, noch eine Loslassung von Gott, sondern verweist in erster Linie auf die Trennung des Bösen vom Guten. Im Leben wirkt das Böse lediglich als Gegenkraft zum Guten. Das Böse, sobald es sich von dem Guten getrennt ist, ist nicht mehr bös. Im Sterben hat das Böse keine Wirklichkeit mehr und „sein Zustand ist daher

ein Zustand des Nichtseins“ (I, 7, 405). Allerdings hat Schelling später in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810) eine gegenteilige Meinung: Das Böse wird nur im Sterben verstärkt, sowie das Gute. Bemerkenswert ist, dass Carolina bei der Erscheinung der Freiheitsschrift am März 1809 noch nicht gestorben ist. Ihr Tod hat im September 1809 stattgefunden. Dies prägt stark, wie Schelling im Jahr 1810 über den Tod denkt. Deswegen ist auch seine Spekulation über Tod verändert.

Das Sterben des Bösen heißt zwar auch das Ende des endlichen Lebens, führt aber zur zweiten Offenbarung und Schöpfung, die eine notwendige Widererstellung der Sittlichkeit und Wiedergeburt ist. Der Tod des Bösen und dessen Irrealtät markieren das Ende der Offenbarung. Am Ende der Offenbarung wird die anfängliche Dualität vernichtet. Das göttliche Bewusstsein kommt vor als eins von beiden und herrscht über die beiden Prinzipien auf gleiche Weise. Der Tod ist notwendig und führt zu einer höheren geistigen Stufe, und zwar der Liebe. Die Sittlichkeit und die absolute Persönlichkeit sind die Endabsicht der Schöpfung. Deswegen findet Schelling, dass Sittlichkeit noch nicht der richtige Ausdruck ist, denn Religiosität treffe viel besser, was hierin zum Ausdruck komme.

Nach der zweiten Offenbarung erreicht der Mensch ursprüngliche Einheit der zwei Prinzipien, die von Schelling als Ungrund des Systems benannt wurde, welcher auf einen Zustand der Indifferenz verweist. Obwohl es in dem anfänglichen Ungrund keine Persönlichkeit und Dualität gibt, kommt der Mensch nach der zweiten Offenbarung zurück zum Ungrund. Nach der Offenbarung muss der Mensch die Vernunft als seine ursprüngliche Weisheit als „*Primum passivum in Gott*“ (I, 7, 416) empfinden. Dieser Zustand ist laut Schelling weder die Tätigkeit des Geistes noch die Identität der zwei Prinzipien, sondern die Indifferenz, die auch den Namen Philosophie trägt. Nun ist die Philosophie einerseits die Indifferenz bzw. die ursprüngliche Weisheit aber andererseits auch die Liebe. Das Ziel der Liebe ist nichts anderes als die Weisheit zu suchen (I, 7, 416). Das Endziel der menschlichen Geschichte ist demzufolge einerseits die Offenbarung und Realisierung der Göttlichkeit in Liebe, andererseits ist nichts anderes die philosophische Aufgabe, Weisheit zu lieben.

Zwischenbetrachtung

In diesem Kapitel haben wir einerseits eine systematische Theorie des Menschen mit Blick auf die ontologische Prinzipienlehre skizziert, die die pantheistische Krise zu überwinden versucht, ohne die Immanenzlehre zu beschädigen, aber andererseits auch die Bestimmung des Menschen im Anschluss an die Menschentheorie erläutert, damit der Wendepunkt in der Denkbiographie Schellings durch den anthropologischen Ansatz markiert werden kann. Der Ansatz lässt sich von der Identitätsphilosophie dadurch unterscheiden, dass der Mensch ein notwendig sterbliches freies Wesen ist, welches sich aber in der Endlichkeit seiner geistigen Positivität (Bosheit) und Wirklichkeit sowie Persönlichkeit und Sittlichkeit erweisen kann. Darunter hat die höchste Instanz sowohl im Menschen als auch im Gott von der Vernunft auf den Willen verlagert. Auch das Wesen des Menschen ist nicht mehr ein transzental tätiges Ich, sondern eine in der Geschichte sich entwickelnde Persönlichkeit.

Der Überwindungsversuch geht von der Unterscheidung zwischen „Grund der Existenz“ (der Natur in Gott) und dem „Existierenden“ aus. Die erste Schöpfung geschieht durch die Erregung des Grundes. Mit der ersten Schöpfung wurden allen Lebewesen als seelische Organismen geschaffen. Aber der Mensch ist mehr als ein Naturwesen. Seine Überkreatürlichkeit liegt in der Trennbarkeit der Prinzipien und der Möglichkeit, sich aus der Angst des Lebens über Gott zu erheben, damit ein eigenes Zentrum abseits des Göttlichen erschaffen werden kann. Gott hat deswegen in seinem Gegensatz als dem Bösen oder anders gesagt in der Zeit der Krankheit die zweite Offenbarung verwirklicht.

Der anthropologische Ansatz der Freiheitsschrift hebt die reale Freiheit des Menschen als das Vermögen zum Guten und zum Bösen hervor und bringt dadurch das Böse als positive Realität in das philosophische System ein. In dieser Neubestimmung steht der Mensch nicht mehr lediglich im Schatten des Absoluten, sondern erhält eine Sonderstellung im Universum: als ein intelligibles, sich selbst bestimmendes und zugleich gefährdetes Wesen. Die Spannung zwischen Zentrum und Peripherie, die sich in der Struktur der menschlichen Existenz spiegelt, weist ihn als ein exzentrisches Wesen aus, das zur Rückkehr zum Ursprung aufgerufen ist.

Zugleich wird deutlich, dass die Freiheit nicht in einem statischen System aufgehen kann, sondern nur in einer dynamischen Geschichtlichkeit sinnvoll gedacht werden kann. Die Freiheit des Menschen impliziert die Möglichkeit des Irrtums, der Entfremdung und der Sünde, eröffnet

aber auch den Horizont der Liebe, der Versöhnung und der sittlichen Vollendung. In der durch die Freiheit konstituierten Offenheit seines Seins wird der Mensch zum Ort der Selbstoffenbarung Gottes. Die Bestimmung des Menschen in Schellings Freiheitsschrift zeigt sich darin, dass die Endabsicht des menschlichen Lebens in der Wahrnehmung der Liebe und Verwirklichung der Sittlichkeit liegt, die aber ohne die dialektische Bewegung des Menschgeistes unmöglich wäre. Der Mensch ist nicht bloß ein Teil des Universums, sondern auch ein Träger von Freiheit und Geschichte. Diese anthropologische Grundlegung, die in der Freiheitsschrift sichtbar wird, eröffnet somit den Übergang zu Schellings späterer positiver Philosophie, in der das Verhältnis zwischen Gott, Universum und Mensch neu gedacht wird. Es lässt sich aber auch bemerken, obwohl Schelling die Sonderstellung des Menschen im Universum und seine eigenartige Beziehung zu Gott hervorhebt, nicht so deutlich ist, wie er sich zu den anderen natürlichen Lebewesen verhält. Das heißt, es fehlt ihm noch eine systematische Naturphilosophie in der Freiheitsschrift, auf der sich die Anthropologie richtig positionieren kann. Dies wird im Jahr 1810 in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* deutlicher thematisiert und in Bezug auf die Naturstufe systematischer untersucht.

3. Der Mensch zwischen Natur und Geist: Die Anthropologie in der systematischen Philosophie des Lebens (1810)

3.1. Einleitung

Die *Stuttgarter Privatvorlesungen*¹ sind ein Nachlass aus dem Jahr 1810, die während Schellings Aufenthalt in Stuttgart nur in einem privaten Zirkel stattgefunden haben. Im Vergleich zur Freiheitsschrift und den Weltalter-Systemen haben die Privatvorlesungen zwar ein vollständiges pantheistisches System dargeboten, aber viel weniger Aufmerksamkeit auf sich gezogen.² Welche Stellung tragen die Privatvorlesungen in Schellings Denkbiographie? Eine übliche und leicht akzeptierte Lesart ist, dass die Privatvorlesungen „eine allgemeine, stark verkürzende und systematisierende Zusammenfassung“³ der Freiheitsschrift seien. Dies lässt sich vor allem durch die Übernahme der Dualität der Prinzipien aus der Freiheitsschrift belegen. Da Schelling 1810 sein System wieder mit der „absoluten Identität“ begann, die offensichtlich nicht mit der „Einerleiheit“ gleichbedeutend ist, ist es auch teilweise berechtigt, die

¹ Im Folgenden wird nur als „Privatvorlesungen“ zitiert. Die Herkunft dieser Schrift lässt sich auch auf die „Abschrift der Georgiiischen Nachschrift“ zurückführen, die von Vicki-Müller-Lüneschloß zusammen mit dem Stuttgarter Nachlass kritisch herausgegeben wurde. Vgl. F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen, mit einer Einleitung und Anmerkungen kritisch herausgegeben von Vicki-Müller-Lüneschloß*, Hamburg: 2016, S. 69.130. Die Georgii-Nachschrift wird im Folgenden nur selten als „Georgii-Nachschrift“ zitiert.

² Horst Fuhrmans ist davon überzeugt, dass die Privatvorlesungen „als einzige das für diese Jahre gültige Gesamt des Schellingschen Systems“ enthalten. Vgl. Fuhrmans, Horst: *Dokumente zur Schellingforschung*, in: *Kant-Studien*, Jan. 1, 1955, Bd. 47, S. 182-191, hier S. 182.

³ Vgl. Schulte, Christoph: *Zimzum bei Schelling*, in: *Kabbala und Romantik*, herausgegeben von Eveline Goodman-Thau, Gerd Mattenkrott und Christoph Schulte, Tübingen: 1994, S. 97–118, hier S. 105. Manfred Frank ist sogar der Meinung, dass die Stuttgarter Privatvorlesungen so systematisch und fasslich sind, dass sie „die Lektüre der Freiheitsschrift erübrigen können“. Vgl. Frank, Manfred: Vorbemerkung zu F. W. J. Schelling, *ausgewählte Schriften*, Stuttgart: 1985, S. 10. Johannes-Georg Schülein ist bewusst, dass das Verhältnis der Privatvorlesungen zur Freiheitsschrift kontrovers bleibt. Er tendiert aber zur Verfassung, dass die Privatvorlesungen wegen der göttlichen Persönlichkeit und der Unterscheidung zwischen Grund und Existenz mehr Verwandtschaft zur Freiheitsschrift als zur früheren Identitätsphilosophie zeigen. Vgl. Schülein, Johannes-Georg: „Der Geist ist nicht das Höchste“, *Schellings Psychologie in den Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810*, in: *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, Herausgegeben von Diana Emundts und Sally Sedgwick, Berlin/Boston: 2017, S. 2017-244, hier S. 222.

Privatvorlesungen als einen Versuch teils einer Integration, teils einer Revision der frühen Identitätsphilosophie zu sehen⁴.

Die Kontroverse darüber, ob Privatvorlesungen nur eine Fortsetzung der Freiheitsschrift oder eine Wiederherstellung der Identitätsphilosophie seien, kann aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden. Auf der einen Seite bleibt es unumstritten, dass sie viele Punkte, die in der Freiheitsschrift nur angedeutet oder ansatzweise waren, explizieren und systematisieren. Auf der anderen Seite sieht man auch, dass Schelling dieses System mit der „absoluten Identität“ (I, 7, 422) anfangen möchte. Allerdings muss man gleichzeitig beachten, dass diese „absolute Identität“ offensichtlich nicht mehr eine spinozistische unpersönliche Substanz in der früheren Identitätsphilosophie ist, sondern eine Wirklichkeit, Geschichtlichkeit sowie Lebendigkeit erhält, die nur die inneren dualen Prinzipien ermöglichen können. In diesem Sinne ist eine ausgewogene Diagnose⁵ dabei, dass die Privatvorlesungen als einen Vollendungsversuch der Identitätsphilosophie betrachtet werden können.

Schelling zeigt im Jahr 1810 auf jeden Fall eine überraschende Kontinuität zwischen 1809 und 1810. Die Kontinuität liegt nicht nur in der Fortsetzung der dualen Prinzipien in Einheit, sondern auch in der Vollendung des lebendigen pantheistischen Systems, in dem die Sonderstellung der Menschen im Verhältnis zur Natur und dem Geist deutlicher argumentiert wird. Als Vollendung wird auch impliziert, dass viele Annahmen in der Freiheitsschrift nun in Privatvorlesungen systematischer und deutlicher geworden sind.

Wenn man sich in einem Rückblick noch einmal die Freiheitsschrift vergegenwärtigt, ist zu sehen, dass die Anthropologie oder zumindest der anthropologische Ansatz sehr präsent waren. Das heißt, die ausgezeichnete Stellung des Menschen im Universum wurde nicht in Frage gestellt. Dennoch hat Schelling im Jahr 1809 keine systematische Wissenschaft der Anthropologie entwickelt. Im Vergleich dazu ist eine der zentralen Aufgaben der Privatvorlesungen, eine Anthropologie ins System einzubetten, die auf einer dualen Prinzipientheorie beruht. Im Einklang mit der Freiheitsschrift spielt die Dualität zwischen Natur

⁴ Über diese Ansicht vgl. Schwab, Philipp: „Uebergang von Identität zu Differenz“, *Die Bestimmung des Systemprinzips in den Stuttgarter Privatvorlesungen vor dem Hintergrund von Schellings Denkentwicklung seit 1801*, in: Hühn, Lore; Schwab, Phillip (Hrsg.): *System, Natur und Anthropologie Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, S. 35-70, hier S. 65. Ähnliche Meinung vertreten auch Baumgartner, Hans Michael; Korten, Harald: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: München: 1996, S. 105: „Die nachgelassenen Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) zeigen freilich deutlich, in welchem Sinne neu gewonnene Probleme und philosophische Gedanken in den Horizont des ididentitätsphilosophischen Ansatzes zurückgestellt werden.“

⁵ Ähnliche Meinung sieht auch Sommer, Konstanze: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik, Heidegger, Schelling und Jacobi*, Hamburg: 2015, S. 133-135. Sommer betont einerseits, dass die *Privatvorlesungen* eine „bestimmte Zusammengehörigkeit“ (S. 135) mit der *Freiheitsschrift* aufweisen und viele ihrer Annahmen deutlicher (ebd.) ausführen; andererseits aber auch, dass sie nicht eine „tote Identität“ (S. 134) im mathematischen Sinne zu entfalten versuchen, sondern auf „Lebendigkeit“ (S. 133) abzielen.

und Geist, Bewusstsein und Unbewusstsein sowie Guten und Bösem ohne Zweifel eine bedeutende Rolle. Während die Freiheitsschrift mit einer dualen Prinzipienlehre nur den Menschen im Zentrum gesetzt hat, versucht die Stuttgarter Privatvorlesung wieder im Anschluss an die Prinzipienlehre, ein allumfassendes System darzustellen. Die zentrale Aufgabe dieses Systems ist es, einen „wirklichen Menschen“ zu konzeptualisieren und dessen richtige Position im System zu finden.

Eine weitere Frage, die Schelling in der Freiheitsschrift offenlässt, betrifft das besondere Verhältnis des Menschen zur Natur und zum Geist. Zwar begründet der Mensch seine Sonderstellung durch seine Stellung als „Ebenbild Gottes“ und durch sein Vermögen zum Guten wie zum Bösen, aber es bleibt unklar, in welchem Verhältnis er zur Natur und zum Geist steht. In der Freiheitsschrift gibt es eine Philosophie des Menschen, aber die Naturphilosophie hat nicht mit ihr harmonisch zusammengestimmt. Obwohl Schelling in der Freiheitsschrift die wechselseitige Durchdringung von Naturphilosophie und transzendentalem Idealismus betont und die Natur in Gott als das dunkle Prinzip beschreibt, das mit dem Licht zur Schöpfung und Offenbarung zusammenwirken soll, bleibt dennoch die Frage, welche Stellung die Naturwelt im Ganzen des Universums einnimmt und welches Verhältnis sie zum Menschen hat. Wenn man anerkennt, dass auch der Mensch der Naturwelt angehört und seinen „Grund der Existenz“ in ihr hat, so drängt sich eine weiterführende Frage auf: Wie ist die Naturwelt selbst überhaupt beschaffen, und wann und warum ist der Mensch in der Naturwelt geboren, und wie wird er in die Geisterwelt erhoben?

Kurz gesagt erscheint eine Darstellung der Naturphilosophie in Privatvorlesungen unerlässlich, ohne die das Bild des Universums unvollständig bleiben muss. Während die Freiheitsschrift in erster Linie die Spannung zwischen Mensch und Gott thematisiert, bemühen sich die Privatvorlesungen, Natur, Mensch und Gott zusammen in einem Bild darzustellen. Dadurch tritt die Stellung des Menschen innerhalb des ganzen Universums noch klarer hervor als in der früheren Schrift. Zugleich greift Schelling in den Privatvorlesungen erneut auf die Potenzlehre zurück, wodurch die Darstellung der Geisterwelt als eine Wissenschaft der Anthropologie verstanden werden soll.

Während die philosophische Anthropologie in der Freiheitsschrift nur impliziert wurde, wird sie in den Stuttgarter Privatvorlesungen als eine Wissenschaft deutlich thematisiert und als die Philosophie des Geistes systematisch dargestellt. Die Stuttgarter Privatvorlesungen haben im Anschluss an die Freiheitsschrift im Sinne der erneuten Prinzipienlehre und des neuen Gottesbegriffes eine systematischere Anthropologie konstruiert, die mit Naturphilosophie das System des Absoluten zusammen ausmachen soll. Es lässt sich aber bemerken: Die sichtbare

Anthropologie als ein wichtiger Teil des Systems ist aber weder der Ausgangspunkt noch der Ankerpunkt des Systems. Dies heißt aber nicht, dass eine Rekonstruktion der Anthropologie, in der das Wesen des Menschen ausführlich angeschaut und die Stellung des Menschen deutlicher dargestellt wird, unmöglich ist. Dies ist genau das Ziel dieses Kapitels. Die Anthropologie ist unvollständig, ohne die Naturphilosophie als Grundlage oder „die erste Lebensperiode“ (I, 7, 459) anzunehmen.

Die Anthropologie als ein kontroverses Thema hat mehr Interesse an der Freiheitsschrift als an den Stuttgarter Privatvorlesungen erweckt. Trotzdem sind glücklicherweise einige Nachforschungen dazu unternommen worden. Als Vertreter sind Peter Oesterreich und Jochem Hennigfeld zu nennen. Peter Oesterreich glaubt, dass das Ziel der Privatvorlesungen ist, zu zeigen, dass „die gesuchte Wissenschaft, in der der ‚wissenschaftliche Übergang‘ in die geistige Welt möglich ist, die Anthropologie ist“.⁶

Das System im Jahre 1810 schließt sich an die Ansätze aus dem Jahre 1809 an. Das heißt, was in der Freiheitsschrift nur impliziert wurde, ist im nächsten Jahr deutlicher und systematischer geworden. Die zentralen Thesen sind folgende: 1. Im Jahre 1810 zielt Schelling noch auf ein lebendiges pantheistisches System, in dem das Absolute als der höchste Urgrund aller Wesen fungiert. 2. Das lebendige pantheistische System beharrt noch auf einer Immanenzlehre. Alle endlichen Wesen müssen sich auf das Absolute zurückführen lassen. 3. Das Absolute muss zugleich von einer Prinzipienlehre ausgehen, die weitergehend über die Identitätsphilosophie übergehen muss. Die Prinzipienlehre wurde in der Freiheitsschrift nur als die Erregung des Grundwillens und der Gegenwirkung als der Wille zur Liebe zum Ausdruck gebracht. Sie ist hier aber deutlich als „Identität der Identität und Differenz“ ausgedrückt. Das wahre Absolute muss in „Tätigkeit und der Wechselwirkung dieser beiden Prinzipien“ (I, 7, 439) bestehen. Der Gegensatz muss als ewige Dynamik bestehen, um das Leben voranzutreiben. 4. Der Mensch muss nicht als ein abstraktes bloßes Sein, sondern als „wirkliches Sein“ gedacht werden.

Neben der Verschärfung der dualen Prinzipienlehre und des positiven Seins des Menschen ist die Schilderung des Menschenbildes auch deutlicher und präziser geworden. Nicht nur besitzt der Mensch eine Sonderstellung im Universum, er fügt mit der Naturphilosophie die ganze endliche Welt in seinem philosophischen System zusammen. Eines der wichtigsten Themen im Jahre 1810 im Rahmen der Anthropologie ist die Diskussion über Tod und

⁶ Vgl. Oesterreich, Peter L.: *Die Freiheit, Der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt: Schellings anthropologischer Übergang in die Metaphysik*, in: *Schellings philosophische Anthropologie*, Jörg Jantzen/Peter L. Oesterreich (Hrsg.), Stuttgart–Bad Cannstatt 2002, S. 23–50, hier S. 25.

Unsterblichkeit in der Geisterwelt.⁷ Die Thematisierung der philosophischen Anthropologie bei Schelling aus dem Jahre 1810 kann aus drei Aspekten verteidigt werden:

Es fällt deutlich leichter, die Anthropologie in den *Stuttgarter Privatvorlesungen* zu erkennen als in der Freiheitsschrift. Nicht nur deshalb, weil Schelling während seines Aufenthalts in München wegen einer engen Beziehung mit Franz von Baader, der sich mit Naturphilosophie, Anthropologie sowie Kabbala⁸ beschäftigt, ein wachsendes Interesse an der Theosophie entwickelt. Außer der sich auf der Rezeption von Anthropologie befindlichen Spur ist der entscheidende Grund vielmehr, dass die Wissenschaft Anthropologie, die in der Freiheitsschrift nur impliziert und ansatzweise war, nun in den Privatvorlesungen als eine „eigene Wissenschaft“ (I, 7, 457) auftaucht. Die Anthropologie als eine Wissenschaft zielt auf die Frage, „Warum nur im Menschen das absolut Ideale oder das absolute A² aktuell gesetzt wird, sonst überall aber bloß potentiell (I, 7, 457)“. Nicht nur hat Schelling die Disziplin als Teil der Philosophie herangezogen, sondern auch die systematischere Menschtheorie im Rahmen einer Psychologie skizziert, in der die Lehre des menschlichen Geistes in drei Potenzen (Gemüt, Geist und Seele), die in den zentralen Begriff der Anthropologie bzw. die Persönlichkeit⁹ münden werden. Die Persönlichkeit als ein Kernbegriff der Menschtheorie in der Freiheitsschrift ist auch das Ziel des Gottwerdens und Menschseins.

Außer der systematischen Darstellung einer Theorie des Menschen im Rahmen einer Geisterwelt besitzt der Mensch eine zentrale Stellung im Verhältnis zu Gott und Natur. Der Mensch ist der Hauptzweck (I, 7, 435) der göttlichen Involution (vgl. I, 7, 441), so ruht auch die Schöpfung von Gott im Menschen. Der Mensch ist der Differenzpunkt zwischen Natur und

⁷ Dass sich Schelling bereits seit 1804 in Würzburg mit dem Thema der Unsterblichkeit der Seele auseinandersetzt, lässt sich auf seinen Austausch mit dem Theosophen Franz von Baader zurückführen. Durch seine Auseinandersetzung mit dem Pfarrer Pregizer über J. Böhme und F. Oetinger wurde Schelling auch von Mystizismus beeinflusst. Vgl. Horn, Friedmann: *F. W. J. Schellings Lehre von den letzten Dingen*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1954, Vgl. 6, No. 3 (1954), S. 248-265, hier S. 250. Die Thematisierung des Todes erreicht einen Gipfel im Jahr 1810 besonders in den Privatvorlesungen und den trotz kontroverser Datierung aber ungefähr zur gleichen Zeit verfassten „Clara-Fragmenten“. Dies hat auch einen Zusammenhang mit dem Verlust seiner ersten Ehefrau Caroline Schelling. Vgl. Müller-Lüneschloß, Vicki: *Einleitung* zu Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*, Hamburg: 2025, S. VII-LXI, hier S. XI.

⁸ Die Rezeption der mystischen Tradition bei Franz von Baader in der Forschung zu Schelling ist allgemein akzeptiert. Bemerkenswert ist, dass nur M. Fyfche die Quelle der Anthropologie bei F. Baader gezeigt hat. Vgl. Fyfche, Matt: *The foundation of the unconscious: Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*, Cambridge University Press, 2012, S. 100. Der Einfluss von Böhme und Oetinger sehe: Schulze, Wilhelm A: *Der Einfluß Boehmes und Oetingers auf Schelling*, in: Leube, Martin (hrsg.), *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte*, 56-58, Stuttgarter: 1956, S. 171-180.

⁹ Dass der Begriff der Persönlichkeit für die Anthropologie Schellings zentral ist, hat nicht nur das zweite Kapitel dieser Arbeit gezeigt, sondern auch V. Müller-Lüneschloß in der Einleitung zu den neuen herausgegebenen Clara-Fragmenten bemerkt. Vgl. Müller-Lüneschloß, Vicki: *Einleitung* zu Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*, Hamburg: 2025, S. VII-LXI, hier S. XXXIV. Müller-Lüneschloß hat darauf verwiesen, dass das Thema bei Clara wieder vorgekommen ist. Davon ausgehend ist eine Anthropologie in Clara auch sichtbar.

Geist. Als Differenzpunkt ist auch der Vermittler zwischen Natur und Gott. Gott muss Mensch werden. Das heißt, ohne Menschenbild ist Gott unverständlich.

Darüber hinaus versucht Schelling weiter, durch die Metapher der Krankheit oder den Begriff des Bösen, für die menschliche Freiheit zu argumentieren. Der Mensch muss außer in der Geisterwelt auch in Religion, Sittlichkeit sowie Staat und Geschichte betrachtet werden. Das heißt, der Sinn des Menschseins muss auch dabei diskutiert werden. Ein wichtiges Thema hier ist der notwendige Tod des Menschen sowie das Schicksal des Menschen. Zusammenfassend ist die Anthropologie nicht nur eine explizite Wissenschaft, sie hat auch den Menschen in Bezug auf Psychologie und Geisterwelt sowie seine Sonderstellung im Universum und sein Schicksal in Betracht genommen. Eigentlich kann man sagen: Wenn man die ganzen Privatvorlesungen studiert, kann man so sagen, dass die Vorlesung um die dialektische Beziehung zwischen Gott und Menschen sowie die Selbsterlösung des Menschen selbst kreist. Die Naturphilosophie trägt schon keine selbständige Position im Stuttgarter System, sondern nur eine niedrigere Potenz, auf der ein höheres Geistiges entwickelt werden kann.¹⁰

Obgleich die Forschung zu den *Stuttgarter Privatvorlesungen* im Vergleich zur berühmteren Freiheitsschrift sowie zu den späteren Weltalter-Systemen bislang nur im begrenzten Umfang ist, liegt mit der Monographie bzw. Dissertation von Vicki Müller-Lüneschloß eine umfassende Studie vor, die nicht nur die Entstehungsgeschichte des Textes detailliert rekonstruiert, sondern auch eine differenzierte Interpretation desselben bietet¹¹. Obwohl der Untertitel ihrer Dissertation das Verhältnis von Natur und Geisterwelt thematisiert, konzentriert sich ein Großteil der Untersuchung auf eine Theorie des Menschen im Verhältnis zu Natur, Gott und Geist. Sie vertritt dabei eine starke These: „Schellings Philosophie ist jedoch noch mehr, sie ist vor allem auch Anthropologie.“¹²

Das Gebiet des Geistes besitzt dabei die größte Bedeutung. Auch Müller-Lüneschloß stimmt darin überein, dass der Begriff der Anthropologie hierbei eine zentrale Rolle spielt, die sich offenkundig von der „Anthropologie“ aus dem Würzburger System unterscheidet. Es ist

¹⁰ Wenn man einen Blick in die *Clara-Fragmente* wirft, wird es deutlich, dass Schelling das Verhältnis zwischen Naturphilosophie und Geisterwelt noch klarer herausarbeitet: Die Geisterwelt kann nicht grundlos als Wirklichkeit bestehen. Vielmehr muss ihr die Natur als Fundament zugrunde liegen, von dem aus ein Übergang zur geistigen Welt ermöglicht wird (I, IX, 5). Dies beweist weiterhin, dass die Naturphilosophie aus dieser Zeit zwar unumgänglich ist, aber schon in den Hintergrund tritt.

¹¹ Vgl. Müller-Lüneschloß, Vicki: *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt, Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen: Eine Studie zu F. W. J. Schellings »Stuttgarter Privatvorlesungen« (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2012. Über die Dissertation von Müller-Lüneschloß vgl. man auch die Rezension von Jung, Christian: *Neue Literatur zu Schellings „Stuttgarter Privatvorlesungen“*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 2017, Bd. 71, H. 3, S. 433-444.

¹² Vgl. ebd. S. 284.

nicht weiter erstaunlich, dass sich die Anthropologie aus der Würzburger Zeit nur für die Darstellung der absoluten Identität zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen interessierte.

In Freiheitsschrift wird bereits der Mensch als Geistwesen mit zwei Prinzipien und die Dynamik zwischen Bösem und Liebe untersucht; hier in der Stuttgarter Zeit wird er statt in der klassischen Tradition der Seele unter der Disziplin moderner Psychologie oder Anthropologie¹³ untersucht, die sich an der „Betrachtung des menschlichen Geistes“ (I, 7, 465) orientiert. Für Müller-Lüneschloß ist die Psychologie bei Schelling in dieser Zeit nahezu synonym mit der Anthropologie. Sie diskutiert auch die Entstehung der Psychologie: Schelling hat später in seiner Münchener Zeit noch einen kürzeren Text hinterlassen, der vermutlich von seinem Sohn K. F. A. Schelling nachträglich mit dem Titel „Anthropologisches Schema“ versehen wurde. Diese Schrift „stellt eine ähnliche Arbeit wie die von 1810 dar“¹⁴. Sie argumentiert weiter: Nach den von W. E. Ehrhardt zusammengetragenen historischen Hintergründen hätte dieses anthropologische Schema auch den Titel „Psychologisches Schema“ tragen können. Kurz zusammenfassend stützt sich die Anthropologie 1810 bei Schelling hauptsächlich auf Psychologie und die Wirklichkeit des menschlichen Geistes. Auf der anderen Seite spielen der Tod des Menschen und die christliche Auferstehungslehre auch eine wichtige Rolle. Die Verbindung zwischen Metaphysik und der christlichen Lehre findet für Müller-Lüneschloß einen Verknüpfungspunkt, der nichts anderes als die Anthropologie oder, um genauer zu sein, metaphysische Anthropologie ist.

Oliver Müller hat die Anthropologie im Rahmen der Freiheitsschrift und Privatvorlesungen untersucht. Der Bezugspunkt zwischen den beiden Schriften für Müller liegt im Konzept des Bösen und der Metapher der Krankheit.¹⁵ Müller ist zu diesem Schluss gekommen: „Die kürzeste Fassung von Schellings Anthropologie ist wohl: Der Mensch ist das Wesen, das krank werden kann.“¹⁶ Eine weitere These, die Müller aufgestellt hat, besagt: „Der Mensch als das Wesen, das der Bilder, Analogien und Metaphern bedarf.“¹⁷ Für Müller sind die Emotionen, die mit dem Bösen und Krankheit sowie dem Sinn des Lebens in Verbindung stehen, wie Traurigkeit und Schwermut, lediglich als „psychische Erfahrungen“¹⁸ zu betrachten.

¹³ Vgl. Müller-Lüneschloß, Vicki: *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt, Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen: Eine Studie zu F. W. J. Schellings »Stuttgarter Privatvorlesungen« (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2012, S. 260.

¹⁴ Vgl. ebd. S. 257.

¹⁵ Vgl. Müller, Oliver: Anamnese des Bösen, Zu Schellings Anthropologie in der Freiheitsschrift und in den Stuttgarter Privatvorlesungen, in Hühn, Lore; Schwab, Phillip (Hrsg.): *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, S. 257-277.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 273.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., S. 275.

3.2. Die metaphysische Propädeutik zur Philosophie der Anthropologie

3.2.1. Der organische Pantheismus als Ausgangspunkt

Es steht außer Zweifel, dass Gott bzw. das Unbedingte für Schelling im Jahre 1810 die höchste Stellung im Universum besitzt. Sonst wären alle bedingten Dinge unmöglich. Es kann keine Wissenschaft als Anthropologie geben, ohne die Basis auf die Theorie des Absoluten zu nehmen. Gleichzeitig ist die Theorie des Absoluten mit dem Systementwurf eng verknüpft. Die Privatvorlesungen stellen auf jeden Fall ein geschriebenes System dar, das jedoch nicht mit dem anderen Höhepunkt des Systems aus dem Jahr 1804 gleichzusetzen ist, auch wenn beide ein System entwerfen, welches Ontologie, Erkenntnistheorie, Naturphilosophie, Handlungstheorie, Anthropologie, Kunstphilosophie, Religionsphilosophie usw. umfasst, gibt es deutlichen Unterschied.

Obwohl das Buch aus dem Jahre 1804 den Titel „System der gesamten Philosophie“ trägt, findet man nicht deutlich darin, was ein System überhaupt bedeutet. Das System 1804 manifestiert damals mehr eine Geschichte der göttlichen Selbstoffenbarung als eine Entfaltung der göttlichen Selbstaffirmation. So direkt wie nirgendwo sonst hat Schelling am Anfang der Privatvorlesungen die Frage entworfen: „Inwiefern ist überhaupt ein System möglich?“ (I, 7, 421) Das System lässt sich von dem Schulsystem unterscheiden. Denn das Schulsystem wurde von den Menschen künstlich erfunden. Im Vergleich dazu ist das System bzw. das Weltsystem bereits vor der Existenz des Menschen da. Das lebendige System muss mit drei Grundzügen anfangen:

- 1) als Weltsystem ein Prinzip haben, das sich selbst trägt, das in sich und durch sich selbst besteht, das sich selbst in jedem Teil des Ganzen reproduziert; 2) darf es nichts ausschließen (z. B. die Natur), nichts einseitig unterordnen oder gar unterdrücken; 3) muß es eine Methode der Entwicklung und des Fortschreitens haben, bei der man versichert sein kann, daß kein wesentliches Mittelglied übersprungen werden kann. (I, 7, 421)

Im Jahr 1804 kommt das Wort „Weltsystem“ erst später vor. „Das Weltsystem ist die aufgeschlossene Ideenwelt oder die aktuelle Unendlichkeit der Idee Gottes“ (I, 6, 481). Als

Gipfel des Weltsystems ist es nur der Mensch oder „der Mensch gewordene Gott“ (vgl. I, 6, 491). Das System oder Weltsystem hier ist ein Ersatzname für das allumfassende Universum oder Gott. Die Geburt des Universums ist vor der Geburt des Menschen da und muss von einem höchsten Prinzip ausgehen. Dieses Prinzip muss Selbstursache und die immanente Ursache aller anderen Teile des Systems sein. Wie alle anderen Systeme Schellings muss das höchste Prinzip gleichzeitig *causa sui* und *causa immanens* sein. Dass das System aus einem höchsten Prinzip abzuleiten ist, deutet auf eine scheinbare Nähe zur pantheistischen Identitätsphilosophie hin. Allerdings mündet die in der Freiheitsschrift revidierte Identitätsphilosophie hier in eine weiterführende Ausarbeitung eines lebendigen Pantheismus, wenn man das Prinzip in seinen weiteren drei Bestimmungen ansieht.

(1) Das Prinzip muss zuerst als absolute Identität bzw. als eine organische Einheit aller Dinge gedacht werden, die sich von bloßer Einerleiheit unterscheidet. Noch deutlicher als in der Freiheitsschrift soll die Welt hier als ein unteilbarer Organismus gedacht werden. Dieser Organismus besteht aus verschiedenen untergeordneten Teilen, die jeweils unterschiedliche und unersetzbare Funktionen erfüllen und zugleich in einem harmonischen Miteinander existieren. Die absolute Identität, als Einheit aller Teile, steht für die Harmonie und Unteilbarkeit des Ganzen.

(2) Ein bestimmter Ausdruck der absoluten Identität ist die absolute Identität des Realen und des Idealen, die durch die Formel $\frac{A}{B=C}$ bestimmt ist, wobei B und C dadurch identisch sind, dass sie dem Wesen nach A (Ur-wesen) sind. B und C sind wesentlich identisch, aber formal voneinander unterschiedlich, wenn sie für sich beachtet werden. Der Form nach bestehen das Reale und das Ideale im Gegensatz. Dieser Dualismus kann nie aufgehoben werden und ist mit der Identität verknüpft, so dass die Individualisierung von B und C möglich ist. Da B und C dem Ur-Wesen subsumieren und deshalb „dasselbe Wesen“ in sich haben, haben sie auch „das gleiche Recht zur Existenz“ (I, 7, 422). Im Gegensatz zu dem Idealismus Fichtes, der nur das Ich als „für sich“ gedacht hat, betont Schelling, dass die Materie (Objekt) durch die attraktive Kraft zu sich selbst auch eine relative Subjektivität (Ichheit) beweist. Im Gegensatz dazu wurde im Würzburger System das Prinzip der höchsten Vernunfterkennnis als „A = A“ bzw. als eine „ewige Gleichheit des Subjekts und Objekts“ (I, 6, 151) bestimmt. Damals galt die Differenzlosigkeit als Ausgangspunkt, während hier die Einheit von Identität und Differenz im Zentrum steht.

(3) Der dritte Ausdruck des Prinzips ist sehr direkt bzw. das Absolute oder Gott, also als das Prinzip der gesamten Philosophie (I, 7, 421). Das Absolute, oder Gott, ist nicht lediglich eine Idee, sondern ein lebendiges Sein, in dem sich die Entfaltung des aus dem einen Prinzip

hervorgehenden Systems vollzieht. Gott erscheint nicht nur als höchstes Prinzip und Erklärungsgrund alles Seienden, sondern zugleich als der Ort, wo das Leben sich entwickelt.

Der erste Ausdruck betont, dass eine Einheit in der Mannigfaltigkeit besteht und diese letztlich als ein Organismus hervortritt. Der Schwerpunkt des zweiten Ausdrucks konkretisiert weiter, dass die Mannigfaltigkeiten in das Reale und das Ideale eingeteilt werden, die aber dasselbe „Ur-wesen“ als das Prinzip in sich haben. Die Differenzen müssen als Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt begriffen werden. Der dritte Ausdruck ist dadurch eine Verschärfung des Standpunkts von dem lebendigen Pantheismus, dass die organische Welt nicht nur einem dogmatischen Prinzip folgt, sondern den Namen Gott als ein Leben trägt. Schelling hält dabei an einem lebendigen Pantheismus fest, der von einer dualen Prinzipienlehre ausgeht. Ebenso wie in der Freiheitsschrift beruhen auch die Immanenzlehre und die Lebendigkeit des Systems auf dem Gegensatz zwischen dem Realen und dem Idealen. Während die dualen Prinzipien in der Freiheitsschrift als Grund der Existenz und des Existierenden expliziert werden, erscheinen sie hier als das Reale (Materie) und das Ideale (das Ich). In dieser Spannung konstituiert sich das Leben selbst als Einheit in der Differenz, das heißt als lebendiger Prozess, in dem die Gegensätze nicht aufgehoben, sondern produktiv gehalten werden. Der Systementwurf soll nicht als ein Zerbrechen der Identitätsphilosophie, sondern als ein Vollendungsversuch betrachtet werden. Das System oder Gott muss organisch, lebendig und einheitlich sein, was durch eine Methode entwickelt werden soll. Die Frage ist nun: Was ist die Methode des Weltsystems?

3.2.2. „Darstellung“ als Methode des Systems und der Übergang von der Identität zur Differenz

Die Theorie Gottes gilt nicht nur als Grundlage eines Weltsystems, sondern auch als Ausgangspunkt der Philosophie. Doch wie kann Gott, der dem Bereich des Glaubens zugeordnet wird, von der Philosophie, die dem Bereich der Erkenntnis angehört, begriffen werden?¹⁹ Schelling glaubt, dass es keine Antwort darauf gibt (vgl. I, 7, 423). Die Existenz

¹⁹ Die Debatte über die Konkurrenz zwischen Glauben und Wissen ist ein klassisches Thema in der ganzen Geschichte des deutschen Idealismus seit Kant. Vgl. Hegel, *Glauben und Wissen* (TWA 2, S. 287-300). Anders als Hegel hat Schelling den Zugang zur Erkenntnis Gottes nicht anerkannt. Während Schelling im

Gottes kann nicht demonstrativ bewiesen werden. Das Absolute kann nur durch die Darstellung wahrgenommen werden. Die Darstellung ist eine Entfaltung der Philosophie selbst (vgl. I, 7, 423 f.). Denn das allumfassende Universum ist nichts anderes als das Leben Gottes, und die Philosophie, nichts anderes als die Darstellung des Universums, deshalb ist der Prozess der Philosophie selbst schon die Darstellung Gottes und ergibt sich als ein Beweis seiner Existenz (vgl. I, 7, 424). Das heißt, die gesamten Privatvorlesungen als systematische Wiedergabe des ganzen Universums sind die Manifestation des Absoluten und liefern einen Beweis für Gottes Existenz.

Die Darstellung ergibt sich nicht als eine geometrische Demonstration, sondern als eine Selbstoffenbarung oder Veräußerung. Die neue Methode versucht zu zeigen, dass Gott nicht ein Schulsystem, sondern ein Leben ist. Der Beweis für den abstrakten Satz, dass Gott die absolute Identität zwischen dem Realen und dem Idealen ist, liegt in der Aktualisierung des Begriffes. Die Selbstoffenbarung Gottes kann nicht durch die Form vom Identitätsgesetz realisiert werden, sondern nur durch seinen Gegensatz, der die Differenzen zwischen Prinzipien setzt. Die Differenzierung der Prinzipien fördert weiterhin eine „Doublierung des Wesens“ (I, 7, 435). Das heißt, das Ur-wesen wird nicht dadurch aufgehoben, sondern verdoppelt werden. Die Darstellung des Gottes ist nichts anderes als eine Trennung von der ursprünglichen Identität und führt zu einem „Übergang von Identität zur Differenz“ (I, 7, 434). Gott kann gleichzeitig in der Einheit und in der Entzweiung leben.

Die zwei Prinzipien, die den Gegensatz zwecks der Offenbarung bringen, führen nicht zur Aufhebung der Identität, sondern zu einer Steigerung. Die Prinzipienlehre lässt sich auch im Menschen widerspiegeln. Der Konflikt zwischen Prinzipien manifestiert sich beim Menschen als Streit zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen (vgl. I, 7, 435). Der Streit im Menschen wird nicht bloß unterbunden, sondern auf eine höhere Stufe gebracht, wobei das Bewusstsein im Menschen hervortritt und damit das Licht von der Finsternis trennt. Der Mensch hat demnach nicht seine Menschheit verloren, sondern bewahrt sein Wesen in zwei Gestalten: einerseits in der Einheit der Prinzipien und andererseits in deren Trennung.

Das Verhältnis zwischen Identität und Differenz in Gott lässt sich auch im Folgenden neu formulieren. Das Absolute ist mit sich selbst identisch. Die Selbstidentität ist nämlich $A = A$. Die Identitätsform drückt sich dreifach aus. Es gibt A als Subjekt, A als Objekt, und die Identität beider (vgl. I, 7, 425). Die erste Ausdrucksweise des Absoluten ist: $\frac{A}{A=A}$. Mit der Einsetzung der Differenz in die reine Indifferenz verwandelt sich dann $A = A$ nun in $A = B$. Die zweite

Jahr 1804 lediglich die intellektuelle Anschauung als Methode ausgearbeitet hat, entwickelt er jetzt ein System, in dem die Darstellung als vermittelnde Form zwischen Glauben und Wissen fungiert.

Ausdrucksweise des Absoluten ist nun $\frac{A}{A=B}$. Während A die Einheit als Urwesen repräsentiert, ist A = B für die Differenzen. Die ganze Formel ist „das lebendige, aktuelle Urwesen“ (I, 7, 425). Das Absolute oder Gott lässt sich nun in einem Satz ausdrücken: die Einheit der Identität und Differenz.

In Übereinstimmung mit dem dualen Standpunkt in der Freiheitsschrift bestimmt Schelling die Identität als „Identität in Nicht-Identität, in Differenz, in Unterscheidbarkeit der Prinzipien“ (I, 7, 424). Mit der Forderung an die „Theorie der zwei Prinzipien, die in Gott eins sind“, grenzt Schelling sich von der „gemeinpantheistische[n] Ansicht“ (I, 7, 438) ab und verteidigt sich gegen den Vorwurf aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*²⁰, dass „alle Kühe schwarz sind“²¹, damit die quantitative Differenz durch die qualitative ersetzt wird. Die Stuttgarter Privatvorlesungen gelten als die Fortsetzung des Differenzstandpunkts und als die Überwindung der reinen absoluten Identität.²²

Bemerkenswert ist aber, dass es von der Identität (A = A) zur Differenz (A = B) eine Lücke oder einen Sprung zu geben scheint. Allerdings ist die Einsetzung der Differenz um der Offenbarung willen notwendig. Es lässt sich nun fragen, wie der Übergang von der Identität zur Differenz möglich sein kann.

3.2.3. Die Potenzlehre als Periode der göttlichen Offenbarung

Der Übergang vom Urzustand absoluter Identität zur Differenz manifestiert sich in der Metaphysik zunächst in der Potenzlehre, die wiederum als Periode der Offenbarung gilt. Die Differenzen wurden nicht gesetzt; sie bestehen in der Natur der dualen Prinzipien. Anders als in der Identitätsphilosophie, wo die im ersten Ausdruck des Absoluten $\frac{A}{A=A}$ lässt sich das obere

²⁰ Nach Wolfdietrich Schmied-Kowarzik mit der Identität in Differenz entgegen Schelling dabei dem Anspiel auf ihn von Hegel. Vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, Freiburg/München: 2015, S. 212.

²¹ Hegel, TWA 3, S. 22.

²² Vgl. Schwab, Phillip: „Übergang von Identität zu Differenz“. Die Bestimmung des Systemprinzips in den Stuttgarter Privatvorlesungen vor dem Hintergrund von Schellings Denkentwicklung seit 1801, in: Huhn, Lore; Schwab, Phillip (Hrsg.): *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, S. 35-70, S.36: „Das Zentrum dieser Spannungen liegt, in systematischer Hinsicht, im Begriff der Differenz.“

A von dem unteren Satz ($A = A$) unterscheiden. Das A ist das absolute Wesen (Urwesen), während der Satz die absolute Form ist. Die absolute Form ist aber nichts anderes als das Wesen in der Form. Bevor sich die $A = A$ in $A = B$ umwandelt, ist das Wesen von der Form ununterscheidbar.

Da es in der absoluten Form das Subjekt (A) als das Ideale und das Objekt (B) als das Reale zu unterscheiden ist, hat die ursprüngliche Formel noch zwei untergeordnete Formen $\left(\frac{A}{A=B}\right)^A$ und $\left(\frac{A}{A=B}\right)^B$ (vgl. I, 7, 426). Da A und B in einem einheitlichen Band sind, haben die zwei untergeordneten Formen dem Wesen nach keine Differenz. Allerdings haben sie sich schon differenziert, wenn man sie aus der Form betrachtet. Das heißt, wenn der Exponent das A ist, ist es die ideale Einheit. Wenn der Exponent das B ist, ist es die reale Einheit. Die reale Einheit erscheint als Sein, während die ideale Einheit als „Position des Seins“ erscheint (vgl. I, 7, 427).

Aber das Sein selbst ist auch eine Position, deswegen ist die Position des Seins die Position der Position. Während die Position (das Sein) die erste Potenz ist, besitzt nun die Position der Position (das Ideale) die Position der zweiten Potenz. Deshalb hat das Ideale einen höheren Rang als das Reale. Die Umwandlung von der absoluten Identität zur Differenz lässt sich in der Potenzlehre darstellen.

Die erste Position ist das Reale (B) oder das Sein. Das Sein kann nie ohne das Band mit dem Idealen für sich existieren. Die erste Potenz lässt sich durch $A = B$ ausdrücken. Das heißt, das reale Sein, sobald es existiert, muss entweder in A oder B existieren. Das Ideale A kann auch nicht für sich existieren. Da es nur durch die Position des B existieren kann, ist die zweite Position A^2 . Die zweite Potenz zeigt sich als ein durch B erreichte Affirmation der Identitätsform ($A = B$). Deswegen ist der vollkommene Ausdruck des Absoluten: $\frac{A^3}{A^2=(A=B)}$ (vgl. I, 7, 427), wenn die erste Potenz und die zweite Potenz wieder in Einheit sind. Für Schelling muss die erste Potenz vor der zweiten Potenz logisch vorhergehen, sowie die zweite Potenz vor der dritten. In diesem Sinne ist das Reale als die erste Potenz die erste Natur (natura prius) und das Ideale ist posterius. Obwohl die erste Potenz der Existenz vor der zweiten und dritten steht, sind die zweite und dritte Potenz dem Wesen nach höher. Die Entstehung der Differenzen ergibt sich nur als die Entfaltung der Potenzlehre, in der eine qualitative Differenz zwischen dem Realen und dem Idealen schon vorhanden ist:

Ich habe dieses Verhältnis, daß nichts bloß subjektiv oder objektiv, sondern immer obgleich in verschiedenem Verhältnis beides sei, auch die bloß quantitative Differenz genannt. Nämlich

zwischen den Prinzipien als solchen, zwischen A und B, ist allerdings keine bloße quantitative Differenz, hier ist die entschiedenste qualitative. (I, 7, 445)

Aber die Potenzen sind nur Möglichkeiten, und noch keine Wirklichkeiten (vgl. I, 7, 428). Die Verwirklichung der Möglichkeiten basiert auf dem Willen zur Offenbarung in Gott selbst. Wenn Gott die zweite Potenz setzen möchte, in der eine Duplizierung entstehen muss, dann muss Gott zuerst die erste Potenz als Wirklichkeit setzen. Das heißt, Gott muss sich zuerst auf das Reale beschränken²³, damit es aufgehoben werden kann. Die Aufhebung des Realen führt weiterhin zum Abweichen von der Einheit. Das heißt, der Übergang von der Einheit zur Dualität ist die Umsetzung der Ewigkeit in die Zeit.

Die Verwirklichung der Potenzen geht mit der Entstehung der Zeit bzw. der Geschichtlichkeit einher. Die Potenzlehre ist das Absolute, wenn man sie von einer absoluten Seite betrachtet. Im Vergleich dazu ist sie als die geschichtliche Selbstoffenbarung in Perioden zu verstehen, in denen die Potenzlehre aus der Perspektive von Zeit zu betrachten ist.

3.2.4. Die Kontraktion als der Anfang der Differenz und der Zeit

Das Konzept von Kontraktion (Selbsteinschränkung) ist der Kernbegriff für den Begriff eines lebendigen Gottes, der den Anfang der Zeit setzt. Oder mit dem Wort eines jüdischen Gelehrten: „Ohne Zimzum keine Schöpfung“.²⁴ Das Reale (B) wird bei Gott als ein einschränkendes

²³ Eine übliche Interpretation hier für die Selbsteinschränkung Gottes als Anfang der Schöpfung ist, dass Schelling sich hier an „der kabbalistischen Figur des Zimzum“ orientiert. Dies impliziert eine Herablassung oder Kontraktion Gottes. Vgl. Hühn, Lore und Schwab, Philip, *Systemabbreviatur oder System im Umbruch? Zur Einleitung in Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, in: *System, Natur und Anthropologie, Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Lore Hühn und Philip Schwab (Hg.), Freiburg/München: 2014, S. 1-12, hier S. 5. Dies wird später von Schelling selbst auch erklärt, auch wenn Schelling laut C. Schulte „das Wort Zimzum in seinen Werken und Briefen nicht ein einziges Mal [gebraucht]“. (Vgl. Schulte, Christoph: *Zimzum bei Schelling*, in: *Kabbala und Romantik*, herausgegeben von Gerd Mattenkrott und Christoph Schulte, Tübingen: 1994, S. 97-118, hier S. 97.) Aber „[d]as Wort Zimzum fehlt, die Sache ist präsent.“ (Vgl. ebd.) Schulte zeigt, dass das jüdische mystische Konzept von göttlicher Kontraktion die Basis des Begriffs des lebendigen Gottes ist (vgl. ebd. S. 104). Es gibt eine andere ausführliche Untersuchung, die sich mit Schellings Kontraktion und seiner Rezeption der christlichen Kabbala (Böhme) beschäftigt. Dieser Begriff bezeichnet den ursprünglichen Akt der Selbstzusammenziehung Gottes, durch den Raum für die Welt, Zeit und Geschichte entsteht. So beginnen die Trennung von Gott und Welt sowie der geschichtliche Prozess. Vgl. Habermas, Jürgen: *Dialektischer Idealismus: Im Übergang zum Materialismus, Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in: *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main: 1971, S. 170–225.

²⁴ Schulte, Christoph: *Zimzum, Gott und Weltsprung*: Suhrkamp Verlag Berlin: 2014, S. 9.

Prinzip benutzt, damit sich Gott von einem bloßen Sein ins Reale „herablässt“. Die Herablassung Gottes oder seine Selbstbeschränkung auf das Reale ist der Anfang der Zeit und die Geburt der „kontraktiven Menschen“ (vgl. I, 7, 429), die alle urkräftige NATUREN sind. Kurz gesagt: Die Selbstkontraktion Gottes aufs Reale ist eine Herablassung, aber auch eine Geburt des Urmenschen.

In diesem Abschnitt werden die drei Perioden der Zeit konkreter erklärt. Schelling vollzieht damit eine Anknüpfung an die Prinzipienlehre aus der Freiheitsschrift. In der ersten Schöpfung gab es die Unterscheidung von Grund der Existenz und dem Existierenden. Hier hat Schelling auch das Reale als den ersten Grund impliziert, der hier „das kontrahierende Prinzip“ genannt wurde. Während der Effekt des Grundes in der Freiheitsschrift als Erregung des Willens zur Existenz fungiert, ist das Reale nun der Wille zur Einschränkung, die ihm das Ideale auferlegen kann. Wenn Gott in die erste Potenz eintritt, muss er um der Verwirklichung des Realen willen die Einschränkung annehmen, damit die Realität in der Zeit überhaupt beginnen kann. „Kontraktion aber ist der Anfang aller Realität“. (I, 7, 429)

Die Kontraktion oder Einschränkung ist auf einer Seite eine Anerkennung der Realität der ersten Potenz. Auf der anderen Seite impliziert sie, dass es am Anfang der Schöpfung eine „Herablassung Gottes“ (I, 7, 429) geben muss, damit Gott überhaupt erst ein Mensch werden kann²⁵. Die Herablassung Gottes oder Menschwerdung wird in der Freiheitsschrift auch durch den Vollzug des Bösen auf ähnliche Weise untersucht.

Die Selbstbeschränkung Gottes oder seine Herablassung braucht keinen weiteren Grund als die absolute Freiheit Gottes. Die Herablassung ist nicht Entwürdigung von Gott in dem Sinne,

²⁵ C. Schulte ist ebenfalls davon überzeugt, dass die Idee der Kontraktion oder Herablassung Gottes in den Privatvorlesungen von dem kabbalistischen Konzept „Zimzum“ geprägt ist. Dies bezeichnet die Vorstellung, dass „Gott, der alles und überall ist, sich in sich selbst zurück[zieht], Platz für etwas anderes entsteht“. Vgl. Schulte, Christoph: *Zimzum bei Schelling*, in: *Kabbala und Romantik*, herausgegeben von Goodman-Thau, Gerd Mattenkrott und Christoph Schulte, Tübingen: 1994, S. 97-118, hier S. 97, auch 112. Es besteht kein Beweis, dass Schelling einen persönlichen Zusammenhang zur Kabbala hat. Er hat wahrscheinlich von Jacobi, Oetinger und Franz Baader über die Kabbala erfahren. Aus ähnlicher Perspektive untersucht W. A. Schulze auch die ideengeschichtlichen Parallelen zwischen Schellings Philosophie und der jüdischen Kabbala. Obwohl Schelling keine direkten kabbalistischen Quellen rezipierte, zeigen sich in seinen Begriffen wie „Urgrund“, „Freiheit“ und „Offenbarung“ auffällige Übereinstimmungen mit zentralen Konzepten der Kabbala. Schulze macht deutlich, dass diese Einflüsse vor allem über Vermittler wie Böhme, Oetinger und die schwäbische Theosophie in Schellings Denken fanden. Vgl. Schulze, Wilhelm August: *Schelling und die Kabbala*, in: *Judaica: Beiträge zum Verstehen des Judentums*, Band 13 (1957), S. 210–232. Über die Einflüsse von Baader sowie Böhme vgl. Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, Freiburg/München: 2015, S. 174f: Mit dem Arzt, Bergbauingenieur und Naturphilosophen Franz Xaver von Baader befreundet Schelling sich in der Münchner Zeit sehr. Mit Franz Baader hat Schelling viel über „die mystische Naturtheosophie Jacob Böhmes und Friedrich Christoph Oetingers“ diskutiert. Zum Kreis Schellings gehört überdies der Physiker Johann Wilhelm Ritter. Die drei Freunde empfanden eine gemeinsame Begeisterung in Bezug auf den Wünschelrutengänger Francesco Campetti aus Italien.

dass die Handlung freiwillig ist. Obwohl die Freiheitsschrift mit dem Wollen als höchster Instanz vorgeht, muss der Wille am Ende der zweiten Schöpfung zurück zur Einheit von Freiheit und Notwendigkeit gehen. Gott selbst ist die „Identität von Freiheit und Notwendigkeit“ (I, 7, 430). Das heißt, Gott ist die absolute Freiheit, die sich von den naiven Wahlmöglichkeiten unterscheiden lässt. „Alle Wahl ist Folge eines unerleuchteten Willens“ (I, 7, 429). Die absolute Handlung hat eine Selbstkonzentration zur Folge, die eine weitere Bestimmung des Menschen bewirkt. Der Mensch verfügt ebenfalls über Freiheit und hat Zurechnungsfähigkeit (imputabel) (vgl. I, 7, 430). Das heißt, auch er ist die Einheit der Freiheit und Notwendigkeit.

Mit dieser Selbsteinschränkung auf das Reale ist auch der Anfang der Zeit gesetzt. Das Reale ist wie die Natur in Gott, die nicht Gott selbst, aber untrennbar von ihm ist. Der Grund der Existenz wird hier durch den Namen des Realen oder des Seins ersetzt, und das Existierende ist das Ideale. Folglich bringt diese in Einheit bleibende Dualität erstmals den wirklich existierenden und lebendigen Gott hervor. Die Entfaltung des göttlichen Lebens erfolgt durch die nähere Einschränkung und immer intensivere Einbildung des Seins ins bestimmtere Existierende. Die Einschränkung ist nämlich die freiwillige Setzung der Differenz Gottes. Sobald das Reale (das Sein) durch Einschränkung ins Ideale (das Existierende) vorangeschritten ist, hat die erste Potenz schon verwirklicht und die zweite Potenz hervorgebracht.

Wenn Gott sich aber nur auf das Reale einschränkt, dann wird er nur im Endlichen verweilen. Dies wird seine Absolutheit verletzen. Deswegen ist der Akt der Selbstbeschränkung unmöglich, ohne „sich als Ideales zu expandieren, sich nicht als Reales, als Objekt setzen, ohne zugleich sich als Subjekt zu setzen (ohne dadurch das Ideale frei zu machen)“ (I, 7, 434). Der Akt der Expansion muss mit dem Akt der Beschränkung zusammenfallen. Denn beide Akte sind eins. Mit dem Akt der Kontraktion ist die Expansion als das Ideale auch als das Wirkliche gesetzt.²⁶

Die göttliche Selbstbeschränkung aus absolut freiem Willen ermöglicht die erste Schöpfung, während im gleichen Zug die Selbstexpansion ins Reale durchgeführt wird. Das Absolute wird nicht mehr als ein von Anfang an fertiges, statisches Sein verstanden, sondern als ein sich ständig entfaltender und sich selbst verwirklichender dynamischer Prozess, der aber durch zwei

²⁶ Dem Hinweis von C. Schulte zufolge wurden die Begriffspaare „Contraction“ und „Expansion“ schon bei Schelling jenseits eines Sinnes der Naturwissenschaft schon im Jahr 1806 in *Aphorismen über die Naturphilosophie* verwendet. In dieser Schrift hat er „die schaffende Natur (natura naturans)“ mit der Expansion und der lebendigen „Contraction aller Dinge in sich selbst“ (I, 7, 202) als gleichbedeutend gesetzt. Ferner hat Jacobi, laut Schulte, in seinen Spinozabriefen die doppelten Prinzipien der „Expansion“ und „Contraction“, verstanden als Leitmotive der göttlichen Entwicklung, unter den Verdacht der „Cabbalisterey“ gestellt. Vgl. Schulte, Christoph: *Zum Zim bei Schelling*, in: *Kabbala und Romantik*, herausgegeben von Goodman-Thau, Gerd Mattenkrott und Christoph Schulte, Tübingen: 1994, S. 97-118, hier S. 106.

mit den gegenläufigen Bewegungen (Kontraktion und Expansion) aus verschiedenen Hinsichten eine Einheit im wirklichen Leben knüpft. Wie Schelling formuliert: „Gott macht sich selbst, und so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes. (I, 7, 432)“ Gott ist demzufolge ein Leben im Werden. Er ist nicht mehr eine vollendete Substanz, sondern muss sich selbst durch „Kontraktion“ in die Zeit bringen, damit ein wirkliches Dasein geschaffen werden kann. Die in der Freiheitsschrift nur implizit angedeutete intersubjektive Anerkennung zwischen Personen (Person sucht Person) tritt hier in deutlich expliziterer Weise hervor. Der Mensch ist ein persönliches Wesen, das eine Zustimmung von Gott sucht. Dies setzt nicht nur voraus, dass Gott auch eine Person sein muss, sondern dass wir Gott gleichzeitig auch als „lebendige Person“ ersehen müssen (vgl. I, 7, 432). Der Mensch muss einen inneren Akt der Freiheit haben, und diesen kann nur eine Person geben, die wie Gott eine Bestimmung durch „Begrenzung“ (Kontraktion) und „Freiheit“ (Expansion) in sich hat. Das bedeutet ferner, dass nicht nur Gott den Menschen als sein Ebenbild erkennen muss, sondern auch der Mensch Gott als ein ihm zutiefst verwandtes, und zwar „ganz menschliches“ Wesen anerkennen soll. In der Identitätsphilosophie (1804) war die Idee des Menschen unverständlich, ohne die Idee des Absoluten als die Letztbegründung im Voraus zu erklären. Mit diesem Gedanken aus den Jahren 1809 und 1810 wird klar, inwiefern Gott selbst unvorstellbar wird, ohne ein gewisses Menschenbild für diese Anerkennungsdynamik vorauszusetzen. Gott zu werden, heißt nun nichts anderes, als Personalisierung zur Vollendung zu bringen. Als eine Person muss Gott auch sich selbst von Unbewusstsein zum Bewusstsein erheben. Das heißt, die Bewusstwerdung ist mit der Personalisierung gleichbedeutend. Dieser Prozess muss parallel in Gott wie im Menschen stattfinden.

3.2.5. Die Analogie zwischen Gott und Menschen: das Sein (Nichtseiende) und das Seiende im Leben

In der Freiheitsschrift wurde die Dynamik der Schöpfung durch die Unterscheidung zwischen dem Grund der Existenz und dem Existierenden formuliert. Im Rekurs auf die Freiheitsschrift werden die zwei Prinzipien hier als zwei Kräfte bzw. Kontraktion und Expansion verdeutlicht. Der Prinzipienlehre gemäß hat Gott bereits zwei Prinzipien in sich, genauso wie der Mensch. Die dualen Prinzipien zeigen sich beim Menschen als das dunkle Unbewusste und das

Bewusstsein (vgl. I, 7, 433). Das Ziel der Wissenschaft oder Sittlichkeit oder des Lebens an sich liegt darin, das vorhandene Unbewusste²⁷ ins Bewusstsein bzw. in die Klarheit zu erheben. Dieser Vorgang wird auch als Selbstbildungsprozess bezeichnet. Dieser Prozess ist zwar eine Trennung in sich selbst, aber die Klarheit hat immer wieder ein Dunkles zum Grund. Das menschliche Bewusstsein, welches in der Gegenwart bleibt, kann nie zur absoluten Klarheit oder zum vollkommenen Bewusstsein gelangen. Das Bewusstsein hat immer einen dunklen Rest (vgl. I, 7, 433).

Ähnlich wie der Mensch hat Gott ebenfalls die zwei Teile in sich. Das göttliche Leben fängt auch mit dem Unbewusstsein an. Gott muss auch eine Scheidung in sich selbst vollziehen, damit das Dunkle als das Niedrigere gegen das Licht (das Höhere) gesetzt wird. Die Metapher der Selbstbeschränkung manifestiert sich nun als „der Prozess der Bewußtwerdung“ (I, 7, 433). Gott hat durch Beschränkung und Ausdehnung eine Selbstdifferenzierung geschaffen, in der auch ein Unbewusstes als Basis sowie ein Bewusstsein unterschieden werden soll. Der bewusstlose Teil in Gott wurde zuvor nur mit Anspielung auf Platon und sein Konzept einer Urmaterie bezogen. Hier aber wird der unbewusste Teil unmittelbar mit „der Materie“ gleichgesetzt. Die Materie sucht nach einer Verklärung, sich aus Dunkelheit zum Licht zu bringen. Dies ist der Prozess der Schöpfung, die immer nach einer Steigerung auf eine höhere Stufe strebt. Gott ruht erst im Menschen, denn „sein Hauptzweck ist im Menschen erreicht“ (I, 7, 435). Der Hauptzweck der Schöpfung hier ist deutlich der Mensch.

Gott ist keine reine Identität, sondern seine Expansion des Idealen muss die Kontraktion auf das Reale bzw. die Materie voraussetzen. Denn die Materie kann einen Gegensatz für Gott anbieten, in welchem die Offenbarung erst möglich ist. „Ohne Gegensatz kein Leben“ (I, 7, 354). Der Gegensatz bei Gott und beim Menschen trägt denselben Namen: das Bewusstlose. Es ist in Gott die Materie und in uns das Irrationale. Die Materie und das Irrationale sind etwas, das in Gott oder in uns ist, aber nicht mit Gott oder uns identisch ist.

Die dualen Prinzipien in Gott werden hier durch die Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Seienden umformuliert. Das Sein Gottes repräsentiert das Reale, die Materie und das Bewusstlose. Das Seiende Gottes repräsentiert den existierenden Gott, oder vielmehr das Subjekt des Seins, das Bewusste. Gott im strengerem Sinne soll ein lebendiger Gott sein, welcher nichts anderes als der seiende Gott ist (vgl. I, 7, 435 f.). Im Vergleich zur

²⁷ Ffytche hat das Problem des Unbewusstseins aus den Jahren 1810–1813 (den sogenannten Weltalter-Perioden) bei Schelling gesehen und ihn als Vorgänger der modernen Psychologie sogar die Theorie des Unbewusstseins bei Freud betrachtet. Über die Stelle in Bezug auf Stuttgarter Privatvorlesungen vgl. Ffytche, Matt: *The foundation of the unconscious: Schelling, Freud and the Birth of the Modern Psyche*, Cambridge University Press, 2012, S. 115.

Freiheitsschrift hat Schelling die Bedeutung von Sein variiert. Das Sein früher hat sich nur auf die allgemeine Existenz des Wesens bezogen, welche ohne Willen unmöglich wäre. Hier spielt das Sein eine Rolle wie Basis, die noch keine Form des Lebens trägt²⁸.

Ähnlich wie bei Gott, bei dem die zwei Prinzipien, das Seiende und das Sein, zusammenspielen, hat der Mensch auch das Sein von seinem Seienden unterschieden. Der Akt der Unterscheidung ist als der höchste moralische Akt im Menschen zu betrachten. Denn das Sein von uns ist nur Materie, die die Quelle der Selbsttheit ist. Das Sein kann nur als Werkzeug der Entwicklung des Menschen dienen. Der Mensch muss sich von seiner Selbsttheit trennen können, um moralisch sowie intellektuell zu werden (I, 7, 436). In diesem Sinne ist das Sein als ein Prinzip kein wahres Sein, und deswegen auch das Nichtseiende (ebd.). Wichtig ist, dass Schelling hier anscheinend die Distanz zwischen Gott und Menschen dadurch verkleinert hat, dass Gott auch „mit seinem Sein [verwachsen]“ (I, 7, 436) sein könnte und demzufolge kein Leben bekommen würde.

3.2.6. Das Nichtseiende als Werkzeug des Lebens: „Alle endlichen Wesen sind aus dem Nichtseienden geschaffen“²⁹

Die Bedeutung des Lebens wird von Schelling unterschiedlich akzentuiert. In Schellings jüngerer Zeit nimmt das Leben eine niedrige Rolle im transzentalen System ein, in dem nicht das Leben, sondern die Vernunft eine höchste Instanz trägt. Er hat die Lebendigkeit mit der „Tätigkeit, die bloß auf Objekte gerichtet ist“ (I, 1, 325), gleichgesetzt. Die nur auf das Innere bezogene Tätigkeit ist aber der Zustand von Tod (ebd.). In diesem Sinne sind nur die tierischen Wesen, die in die Objekte eingetaucht sind, lebendig. Der Mensch ist weder lebendig noch tot, denn der Mensch geht notwendig auf das Objekt, zieht sich aber auch notwendigerweise zu sich selbst zurück (I, 1, 325). In seiner Naturphilosophie bei der Untersuchung des

²⁸ Der Begriff des Seins weicht radikal von Fichtes Religionsphilosophie (1806) und seiner Seinslehre ab. Bei Fichte wird das Sein mit dem Leben gleichbedeutend betrachtet. Das Leben und das Sein stehen dem Tod und dem Nichtsein streng gegenüber. Das Sein verkörpert das reine Licht, während das Nichtsein die Dunkelheit ist (vgl. *Anweisung zum seligen Leben*, 1. Vorlesung). Aber für Schelling in dieser Zeit ist das Sein ein Synonym für die dunkle Natur. Fichte lehnt ab, dass das Leben in seinem Gegensatz bzw. der Dunkelheit manifestiert, auch wenn das Leben sowohl für Fichte (1806) bis zum Ende seines Lebens als auch für Schelling (1810) das zentrale Ziel der Offenbarung ist.

²⁹ I, 7, 436.

Lebewesens aus der Schrift *Von der Weltseele* (1798) analysiert er die Lebensprozesse bei unterschiedlichen Lebewesen. Jedes Dasein, vom niedrigsten bis zum höchsten, ist irgendeine Form von Leben. Er ist zu dem Schluss gekommen, dass „[d]er Begriff des Lebens“ nur „aus entgegengesetzten Principien construierbar“ (I, 2, 544) ist. In der letzten Zeit seines Lebens schreibt Schelling in der Schrift *Andere Deduktion der Principien der positiven Philosophie*: „Das Leben behält aber am Ende immer Recht, und so droht denn zuletzt von dieser Seite wirklich der Philosophie selbst Gefahr“ (II, 4, 364). Der späte Schelling hat dem Leben einen höheren Rang als der Vernunft, sogar der Philosophie, gegeben.³⁰

Das Leben im Jahr 1810 bezieht sich auf alle Wesen, die unter der wechselseitigen Dynamik der zwei Prinzipien stehen. Aber das wahre und vollkommene Leben bezieht sich nur auf Menschen und Gott. Deswegen sind das menschliche Leben und das göttliche Leben in der Schöpfung von größter Bedeutung. Die zwei Prinzipien sind grundsätzlich das Leben (das Seiende) selbst und seine Basis bzw. das Sein oder sein Gegensatz bzw. das Nichtseiende. Um das Leben (das Seiende) vollständig zu verstehen, muss von seinem Gegenpol als dem Nichtseienden ausgegangen werden. Bei der Auslegung des Lebens hat Schelling den Willensbegriff oder Grundbegriff nicht mehr als die höchste Instanz dargestellt. Stattdessen soll das Nichtseiende hier erleuchtet werden.

Zuerst ist es sehr wichtig, dass das Nichtseiende keineswegs das Nichts ist, sondern nur ein bloßes Sein, welches kein lebendiges Leben (kein Seiendes) bekommt. Schelling opponiert hiermit gegen den Gedanken, dass die Schöpfung eine „creatio ex nihilo“ sei. Das Nichtseiende ist nur ein Ersatzname für das Sein, die Materie oder das Unbewusste. Aber es ist nicht Nichts, nur nicht Seiendes, das heißt, nicht Subjekt gewordenes Sein.

Das Nichtseiende ist nicht nichts, das heißt, es ist nur relativ nichtseiend, wenn es mit dem höheren wahren Seienden verglichen wird (I, 7, 437). Es gibt kein bloßes Nichtseiendes. Ähnlich ist das Konzept des Grundes in der Freiheitsschrift. Der Grund selbst hat schon die Potenz und den Trieb zum Leben: Von dem Niedrigsten bis zum Höheren, auch wenn sie noch kein wahres Leben mit geistigem Band haben, haben sie alle einen minimalen Willen zum Leben. Hier hat Schelling mit der „Relativität“ des Nichtseienden zwar nicht deutlich auf eine minimale Spur oder Sehnsucht, sich zum Seienden zu erheben, hingewiesen. Aber die Relativität möchte ausdrücken, dass das Nichtseiende nicht bloß für sich bleiben kann. Es muss

³⁰ Es ist aber unberechtigt, die Philosophie vom jüngeren Schelling als „unlebendig“ zu bezeichnen. Allerdings ist es wahr, dass der Lebensbegriff in früheren Schriften einen anderen Sinn hatte. In seiner Schrift *Neue Deduktion des Naturrechts* (1795) glaubt Schelling: Der Mensch sei nur lebendig, wenn sich die menschliche Freiheit als autonome Kausalität in der Natur offenbare (vgl. I, 1, S. 249). Laut Baumgartner verweise der Begriff des Lebens in dieser Naturschrift später auf das „Grundproblem der Naturphilosophie“. Vgl. Baumgartner, Hans Michael; Korten, Harald: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, München: 19996, S. 48.

immer auf das Höhere bzw. das wahre Leben in Beziehung bleiben, auch wenn es nur als „bloße Unterlage, bloßer Stoff, bloßes Organ oder Werkzeug“ (I, 7, 437) dient. Aber die Unterlage muss immer einen Bezug auf das Seiende haben. In diesem Sinne hat das Nichtseiende (B) auch das Seiende (A) in sich. Die beiden bilden zusammen ein Ganzes. Die Metapher der Krankheit und des Bösen wird hier wieder aufgenommen, um die relative Realität des Nichtseidenten zu erklären. Die Krankheit oder das Böse haben keineswegs wahre Realität, sie sind aber immerhin eine „furchtbare Realität“ (I, 7, 436).

Auf der anderen Seite zu betrachten: Da das Nichtseiende schon das Seiende in sich hat, hat es auch ein relatives Leben. Deswegen ist der Stoff selbst keineswegs „totes Sein“ (vgl. I, 7, 437), auch wenn er ein „Nichtleben“ im Vergleich zu Gott besitzt, aber an sich ein Leben hat. Während Schelling in der Freiheitsschrift den Grund als Grundwille bezeichnet, belebt er hier die Materie dadurch, dass die Materie notwendig einen Bezug auf das Ideale haben soll. Denn die Werkzeug von Gott und Menschen wird notwendigerweise von Gott und Menschen um ihrer eigenen Entwicklung willen benutzt.

Wird das Gegensatzverhältnis zwischen Sein und Seiendem bzw. zwischen Kontraktion und Expansion erweitert, so manifestiert sich dieser Gegensatz auch im Gemüt. Das heißt, in der Liebe und im Zorn (vgl. I, 7, 439). Während die Liebe die expansive Kraft repräsentiert, steht der Zorn für die kontrahierende Gegenkraft. Weder Gott noch Mensch bestehen nur aus der Liebe. Sie müssen Liebe und Zorn als Bestandteile gleichzeitig in sich haben. Die anderen Ausdrücke für das Sein (Ideale) und das Seiende (Reale) in Gott sind die Liebe und der Egoismus (vgl. I, 7, 439).

Wie das Seiende der wahre Gott ist, so ist auch die Liebe das eigentliche Göttliche bzw. Gott selbst. Der Egoismus in Gott ist lediglich etwas, das in Gott ist, jedoch nicht Gott selbst ausmacht. Die Liebe kann nicht für sich allein existieren, ohne den Egoismus als ihren Grund; zugleich kann der Egoismus nur im Gegensatz zur Liebe bestehen. Obwohl die Realität des Lebens in der „Wechselwirkung dieser beiden Prinzipien“ (I, 7, 439) gründet, ist die Liebe dennoch eine höhere, nämlich die zweite Potenz des Lebens, da die erste, niedrigere Potenz der Egoismus ist. Im göttlichen Leben muss der Egoismus der Herrschaft der Liebe untergeordnet bleiben.

Bemerkenswert ist, dass die Verwendung des Naturbegriffs hier von derjenigen in der Freiheitsschrift abweicht. Schelling betont ausdrücklich, dass der Egoismus nicht die „Natur in Gott“, sondern lediglich das „Grundwesen der Natur“ darstellt (I, 7, 439).

3.3. Die Naturphilosophie und die Anthropologie: die Stellung des Menschen im System

3.3.1. Die Geburt der Naturwelt und ihr Verhältnis zu Gott

Die Naturphilosophie in der Freiheitsschrift war eine Ergänzung zum Idealismus, die diesen belebt hat. Allerdings gab es keine Untersuchung zur Naturwelt in der Freiheitsschrift. Der Naturbegriff in der Freiheitsschrift bezieht sich nur auf das, was in Gott, aber kein Gott selbst ist. In Privatvorlesungen ist die Naturwelt ein Teil der Darstellungsweise des Göttlichen, welches nichts anderes als das lebendige Band des Realen und Idealen sei (vgl. I, 7, 440). Das Göttliche als ein lebendiges Band kann entweder im Realen (B) oder im Idealen (A) erweckt werden. Das heißt, dass sowohl die Natur als auch die Geisterwelt als Darstellungsweisen des göttlichen Lebens betrachtet werden und Anteil am Göttlichen haben. Es ist wichtig zu beachten, dass die Natur nicht mit dem Nichtsein oder der Materie identisch ist. Die Entstehung der Natur erfolgte durch die „Ausschließung“ des B von A, die ohne Entgegensetzung des B dem A unmöglich wäre. Es lässt sich auch so formulieren: Gott konzentriert sich auf A, damit der Raum für die Natur eingeräumt werden kann. In diesem Sinne ist das ganze A in der Natur „Gott in seiner Involution“ (I, 7, 441).

Die Natur wird dabei auch als das aus dem „Ungöttlichen, dem Nichtseienden (B) entwickelte Göttliche“ definiert ($\frac{B}{A=B}$) (I, 7, 440). Gleichzeitig ist die Natur nur eine niedrigere Art des Göttlichen (vgl. I, 7, 441). Denn die sichtbare Natur ist zwar wegen der untergeordneten Identität zwischen A und B wesentlich das Göttliche, aber seine Darstellungsform ist die Natur.

Bei der Erklärung des Verhältnisses der Natur zu Gott gibt es einen Vorwurf, dass die Natur vom System vergöttlicht wurde. Der Vorgang der Vergöttlichung soll als eine Erhebung des relativen Ungöttlichen ins Göttliche verstanden werden. Genau wie das Nicht-Sein nicht Nichts, nur Nicht-Seiendes ist, war die Natur anfänglich nur nicht-göttlich, aber nicht absolut ungöttlich.

Ein anderer Vorwurf ist, dass die Natur im System mit Gott identifiziert wird. Für Schelling muss man die ursprüngliche Natur (B), die als Urkraft und Materie zur Schöpfung (Grund der Existenz) dient, von der zum Göttlichen erhobenen Natur unterscheiden. Im strengen Sinne ist die göttliche Natur noch kein Gott im wahren Sinne, aber sie ist göttlich, „weil es zu Gott

gehört“ (I, 7, 442). Die Natur als Urmaterie ist unterschiedlich mit der Natur, die schon mit dem Geistigen vereinigter produzierenden Natur.

Schelling greift auf die Geschichte der neueren Philosophie zurück, um das Verhältnis der göttlichen Naturwelt zu Gott näher zu bestimmen. Dabei beginnt er mit einer Bezugnahme auf Descartes, dessen System er als einen absoluten Dualismus charakterisiert. Descartes stellt dem Geistigen die Materie gegenüber: Während das Geistige als das Nicht-Zusammengesetzte gedacht ist, erscheint die Materie als rein körperlich, mechanisch strukturiert und völlig leblos. Im Kontrast dazu ordnet Schelling das System Spinozas unter dem Prinzip der Identität. Denn Spinoza bejaht die absolute Einheit von Geist und Natur. Wie bereits angedeutet, lassen sich die sogenannten Privatvorlesungen als den Versuch verstehen, ein lebendiges, pantheistisches Identitätssystem zu entwickeln. Dies ist ein Versuch, der sich deutlich von jener Identitätsphilosophie des Jahres 1804 unterscheidet, die noch in direkter Nachfolge des Spinozismus stand. Das spinozistische Identitätssystem wird in den Privatvorlesungen aus drei wesentlichen Gründen von der lebendigen Identitätsphilosophie abgegrenzt.

Zuerst hat Spinoza zwar die Identität der zwei Prinzipien anerkannt, aber die zwei Prinzipien haben keine wechselseitige Wirkung zueinander (vgl. I, 7, 443). Ohne die durch den Gegensatz erregte Dynamik bleibt das spinozistische System immer noch unlebendig. Im Vergleich zu Descartes hat Spinoza nur die bei Descartes voneinander isolierten Prinzipien durch das Identitätsgesetz zusammengeknüpft. Die Prinzipien selbst verharren in Untätigkeit, was das spinozistische System als ein bloß mechanisches kennzeichnet. Das heißt, die Bestandteile im System wurden nur auf mechanische Weise unlebendig miteinander verknüpft.

Neben der Leblosigkeit besteht der zentrale Mangel des spinozistischen Systems darin, dass Gott bzw. die Substanz durch die formale Vereinigung dieser beiden nicht zu einem lebendigen Ganzen wird. Denn Gott bzw. die Substanz besitzt zwar zwei Attribute, nämlich die Ausdehnung (als Natur) und das Denken (als Geist), jedoch vereinen sie sich nicht zu einem lebendigen Ganzen.

Die bloße Koexistenz der Attribute bleibt äußerlich und vermag kein eigentliches Leben im Sinne innerer Selbstbewegung hervorzubringen. Was aber im Lebensbegriff am wichtigsten ist, ist das Konzept der Persönlichkeit. Gott als ein wirkliches Leben muss die höchste Persönlichkeit tragen, die ihm „das höchste Wesen“ (vgl. I, 7, 444) sein muss.

Im Vergleich zu Descartes und Spinoza hat Leibniz auch auf der Identität beharrt, die sich aber nur auf die intellektuelle Welt konzentriert und auf die Natur verzichtet. Mit der Leugnung der Realität der Körperwelt glaubt Leibniz daran, dass unsere Wahrnehmung an die Körperwelt „aus Vorstellkräften besteht“ (I, 7, 444). Die einseitige Identität wird von Schelling abgelehnt.

Denn ohne die Materie als Grundlage wäre die Schöpfung der wirklichen Lebens unmöglich. Im Gegensatz zu dem Intellektualismus von Leibniz wird der radikale Materialismus bzw. der Hylozoismus auch kritisiert, der „ein ursprüngliches Leben der Materie“ (I, 7, 444) behauptet. Denn die Materie selbst hat kein Leben, sie trägt nur die Potenz des Lebens bzw. ein impliziertes Leben. Schelling erkennt die Materie selbst als „Tod“ (I, 7, 444) an: „[M]an muss auch einen Tod anerkennen, aber einen solchen, der das Leben in sich schließt“ (I, 7, 444). Die Erweckung des Lebens in der Materie schließt auch die Notwendigkeit des Todes ein. Der Tod als eine unleugbare Tatsache gilt aber als eines der wichtigsten Themen für die Behandlung der philosophischen Anthropologie, insbesondere in den Privatvorlesungen, und findet seinen Gipfel in den sogenannten Clara-Fragmenten, die ungefähr zwischen 1810 und 1812 verfasst wurden.

Im Ganzen lässt sich das Verhältnis der Natur zu Gott in der Lehre von „Identität der Einheit und des Gegensatzes“ (I, 7, 445) zusammenfassen. Einerseits benötigt Schelling in seinem System einen Dualismus als innere Dynamik der Schöpfung. Andererseits besteht dieser Dualismus selbst innerhalb einer Einheit. Einheit und Dualität müssen daher durch ein höheres Band miteinander vermittelt werden. Der Vollendungsversuch der Identitätsphilosophie von 1804 liegt nicht allein in der Lehre von dualen Prinzipien, sondern in einem Übergang von der reinen Identität und den quantitativen Differenzen hin zur Identität von Identität und Dualität sowie zur qualitativen Differenz. Die Darstellung der quantitativen Differenz zeigt sich zuerst in der Absonderung der Naturwelt von Gott. Die Natur ist die erste Darstellung der dialektischen Bewegung der Prinzipien im Absoluten.

Die Naturwelt soll nicht einseitig als die Materie begriffen werden. Die Naturwelt ist nicht bloß die erweckte Materie, sie ist die Identität des Gegensatzes zwischen dem Realen und Idealen und deren Einheit. Die Naturwelt ist dadurch entstanden, dass Gott sich auf das Ideale konzentriert, damit das Reale zu einer höheren Einheit expandieren kann. Die Naturwelt ist die erste Potenz des Göttlichen, in der der Mensch als der Höhepunkt und der Knüpfunkt zwischen Natur und Geist erscheinen muss. Im Folgenden muss man einen kurzen Überblick über die Naturphilosophie werfen.

3.3.2. Die Potenzlehre in der Naturphilosophie und die Geburt des Organismus

Anders als in der Freiheitsschrift, in der Schelling den Menschen lediglich im Hinblick auf seinen Willen zum Guten oder Bösen in grober Weise mit Tieren und Pflanzen vergleicht, dient die Darstellung einer kurzen Naturphilosophie hier als notwendige Propädeutik für die Geburt des Menschen. Die Darstellung der Anthropologie in der Freiheitsschrift fokussierte nur auf die Bezeichnung des menschlichen Geistes. Es bleibt unklar, wie sich der Mensch zu der Natur verhält.

Da die Natur nicht als bloße tote Materie, sondern als erste Potenz bzw. als ursprüngliche Darstellung des Göttlichen gedacht ist, bringt die Formel der Natur $\frac{B}{A=B}$ zum Ausdruck, dass die Natur sowohl die Gegensätze A und B als auch deren Identität in sich enthält, indem sich Gott in A einschränkt. Weil Gott als Leben verstanden werden muss, darf die Natur auch nicht als ein bloßer vorgegebener Ruhezustand aufgefasst werden. Die unter B subsumierte Identität ($A = B$) muss sich vielmehr in der Expansion der Natur in eine Scheidung überführen, damit B als das Reale in der Natur überhaupt erscheinen kann.

Die Potenzierung der Natur beginnt mit der Materie (B) als erster Potenz, also mit der Körperwelt. Von diesem Ausgangspunkt aus bewegt sich B entweder in Richtung des Gegenpols A oder verbleibt in sich selbst. Die Natur spaltet sich somit in zwei entgegengesetzte Richtungen: in eine materielle und eine geistige Welt. Zur materiellen Welt gehören Erscheinungen wie Licht, Wärme, Elektrizität und ähnliche physikalische oder sogar chemische Phänomene. Der geistigen Welt innerhalb der Natur hingegen sind Pflanzen und Tiere zuzuordnen.

Die ganze Naturphilosophie in den Privatvorlesungen soll als ein Prozess verstanden werden, in dem das B zuerst aus dem Zustand der Identität hinausgeht und von B nach A übergeht, bis hin zu dem Moment, in dem es seine Grenze erreicht. Bei der Durchdringung von A und B erreicht die Natur ihre Grenze, die dabei nichts anderes als der Mensch ist (vgl. I, 7, 446). Dies spielt eine wichtige Rolle, wenn die Stellung des Menschen im Universum begriffen werden soll.

Obwohl die Natur die erste Potenz in der göttlichen Geschichte ist, sollen noch drei weitere Potenzen innerhalb der Natur entfaltet werden (vgl. I, 7, 446), die in den folgenden beleuchtet werden. Die erste Potenz ist das Sein (oder das Reale als B) oder die Körperlichkeit, die aus

drei Dimensionen oder weiteren drei Potenzen besteht. Die erste Potenz ist die egoistische Dimension. Die egoistische ist nämlich die Länge oder die Linien, durch die sich die Dinge unendlich fortsetzen können. Die zweite Potenz ist die ideale Dimension, nämlich die Breite, die als Einschränkung fungiert. Die dritte Potenz ist die Indifferenz, nämlich die dritte Dimension (vgl. I, 7, 448). Die erste Potenz in der Natur, auch wenn sie noch drei Dimensionen und anscheinend auch eine egoistische Dimension in sich hat, besitzt diese egoistische Dimension keineswegs ein „Ego“ im Sinne einer bewussten Intention. Zwar sind die Länge und die Breite einander entgegengesetzt, und dieser Gegensatz wird in der dritten Dimension aufgelöst, aber Schelling möchte hier betonen: Auch wenn die niedrigste Potenz in der Natur nichts mit der geistigen Welt zu tun hat, ist sie eine Identität der Einheit und des Gegensatzes.

Die Formulierung der Körperwelt beweist, dass die Einheit zwischen A und B in der Materie zusammen unter B gesetzt wird. Das heißt, das Göttliche hat den Schwerpunkt auf B gelegt. Dadurch hat sich das formulierte B zu B^2 potenziert. Das B^2 ist nämlich die Schwere oder die Schwerkraft in der Natur (vgl. I, 7, 447). Die Dualität zwischen der Schwerkraft und dem Licht wurde bereits in der Freiheitsschrift im Rahmen der Schöpfungstheorie als naturphilosophische Grundlage thematisiert.

Die Schwere in der Natur ist „die Nacht“ (I, 7, 447), also das Prinzip der Dunkelheit. Dieses dunkle Prinzip steht im Gegensatz zum Licht – einem Prinzip, ohne das die Schöpfung überhaupt nicht möglich wäre. In der Natur äußert sich die Differenzierung in einer Polarisierung zwischen A und B. Mit der zweiten Potenz der Materie entfaltet sich das dunkle Prinzip in Form der Nacht. Diese zweite Potenz ist nicht mehr die bloße Körperwelt, die nur ein impliziertes Leben besitzt und in sich die Identität von Sein und Tätigkeit trägt, sondern das „wirkliche Leben der Materie“ (I, 7, 449). Wenn die Polarisierung in dem dunklen Prinzip liegt, manifestiert sie sich als B^2 , im Gegensatz dazu ist dann das Prinzip des Lichtes bzw. A^2 . Das Licht ist nämlich „das Immaterielle [im Materiellen]“ (I, 7, 449), während das Dunkle nicht bloß passiv unter der Unterlage steht, sondern als eine positive widerstreitende Kraft gegen das Licht.

Die dynamischen materiellen Prozesse enthalten weitere Formen. Zuerst zu nennen sind die „Tätigkeitsformen, die mehr noch im Körperlichen oder im Produkt“ (I, 7, 450) sind. Unter diesen Prozessen gibt es ebenfalls drei Potenzen. Die erste Potenz ist die Dimension der Selbsttheit bzw. des Magnetismus. Die Polarität des Magnetismus als die zweite Potenz ist die Elektrizität. Die dritte Potenz als eine Totalität beider ist „der lebende Chemismus“ (I, 7, 450).

Im Gegensatz zu den drei Potenzen in B^2 gibt es auch drei entsprechende Prozesse in der geistigen Welt (A^2). Während die erste Potenz im Bereich des Realen dem Magnetismus

entspricht, findet sich im Bereich des Ideellen der analoge Prozess im Klang. Dem elektrischen Prozess entspricht im Ideellen der Lichtprozess. Der dritte Prozess schließlich ist der Wärmeprozess, der sowohl im Realen als auch im Ideellen eine verbindende Funktion einnimmt.

Die Evolution³¹ und die Involution der Natur sowie das Prinzip des Lichtes und das Prinzip des Dunkels sind zwei unentbehrliche Kräfte. Die Evolution und Involution der Natur sowie die Prinzipien des Lichts und der Dunkelheit sind zwei unentbehrliche Kräfte. Durch ihr Wechselspiel, das des Realen und des Idealen, will Schelling die „Absicht der Schöpfung“ (I, 7, 450) deutlich machen: Schöpfung ist der Prozess, in dem sich das Geistige aus dem Materiellen herausentwickelt. Selbst auf der niedrigsten Stufe der Natur wirken bereits diese beiden entgegengesetzten Kräfte zusammen. Die Steigerung der Potenz als Expansion ist zu der Selbstkontraktion Gottes zu danken.

Gleichzeitig manifestiert Gott sich schon in der Körperwelt. Die Schöpfung selbst ist eine potenzierte Offenbarung. Es ist wichtig, dass es statt quantitativer nur qualitative Differenzen unter allen Potenzen gibt. Das heißt, der Mensch unterscheidet sich im Vergleich zu Tieren und Pflanzen nicht nur stufenweise, sondern wesentlich. Wenn die Endabsicht der Schöpfung die Geburt der Menschen ist, die die höchste Potenz im Organismus haben, in dem eine organische Einheit der Einheit und Differenz präsent ist, ist der Mensch in diesem Sinne Gott am ähnlichsten.

Wenn sich die Polarisierung auf den Pol A konzentriert, tritt die dritte Potenz A³ hervor. Diese Potenz repräsentiert die lebendigen Wesen in der Natur, die bereits eine Spur des Geistes in sich tragen, aber noch keine vollständigen geistigen Wesen sind. In diesem Zusammenhang erscheint ein zentraler Begriff der Naturphilosophie: der Organismus (I, 7, 351). Sobald sich das Licht innerhalb der Spannung zwischen Schwerkraft und Licht ausdehnt und dieser Gegensatz unter die höhere Ordnung des Lichts tritt, entsteht der Organismus als Ausdruck einer höheren Einheit.

³¹ Die Begriffspaare Evolution und Involution tragen offensichtlich komplett unterschiedliche Bedeutung von dem Darwinismus. Es handelt hier nichts um den Prozess der natürlichen Selektion und Selbstanpassung zu der Umwelt. Die zutreffendere Begriffspaare sind Expansion und Kontraktion, die vorher schon erläutert wurden.

3.3.3. Der Mensch als „Krone der Schöpfung“³² und der Übergang von der Naturwelt zur Geisterwelt

Der Organismus ist bereits das Leben selbst. Zwar enthält das Leben auch Materie, doch diese ist lediglich impliziert und macht nicht das Wesen des Lebens aus. Das Materielle tritt in den Hintergrund und erscheint nur noch als Form (I, 7, 451). Als dritte Potenz in der Naturphilosophie stellt der Organismus eine Einheit von Realem und Ideellem dar mit einer Überordnung des Ideellen über das Reale. Innerhalb des Organismus lassen sich wiederum unterschiedliche Potenzen unterscheiden. Das Nichtsein (B) wird dabei „sukzessiv“ (I, 7, 451) in das Seiende (A) erhoben, bis das Nichtseiende schließlich in die Tiefe versenkt und das Licht des Geistes zur Herrschaft über die Welt gelangt.

Die weiteren drei Potenzen der dynamischen Prozesse lassen sich in aller Kürze skizzieren. Dabei nimmt Schelling keine stufenhafte Einteilung in Tiere, Pflanzen und den Menschen vor, sondern bezieht sich ausschließlich auf die jeweiligen Aktivitäten dieser Potenzen. Dies impliziert die komplizierte Stellung des Menschen im Universum: Der Mensch ist kein bloßes geistiges Wesen. Im Menschen finden sich auch die tierischen Aktivitäten wie zum Beispiel die Aktivität der Reproduktion.

Die erste Potenz innerhalb A³ ist daher die Reproduktion und das Wachstum oder „Sprossen, Vegetation“ (I, 7, 452) als die egoistische Dimension des organischen Lebens. Die zweite Potenz ist die Irritabilität, zu der noch drei weitere Momente gehören: Zirkulation, Respiration und willkürliche Bewegung (I, 7, 452). Die dritte Potenz ist die Entstehung der Sensibilität, unter der es noch fünf Sinne gibt: Gesicht und Gefühl (wie die Substanz), Gehör (Magnetismus), sowie Geruch (Elektrizität) und Geschmack (Chemismus) (vgl. ebd.).

Die Naturwelt schließt sich ab mit dem Hervortreten der dritten Potenz, dem Organismus. Mit der Vollendung der Naturwelt tritt die Geisterwelt in Erscheinung. Zu den Organismen zählen zweifellos Pflanzen, Tiere und der Mensch. Die Pflanzen repräsentieren die reale Seite der Natur, während die Tiere die ideale vertreten. Der Mensch wird dabei als „Krone der Schöpfung“ (I, 7, 453) bezeichnet.

Der Mensch stellt zweifellos den Gipelpunkt der Naturwelt dar. Doch ist die Naturwelt nicht absolut von Gott getrennt; vielmehr ist sie durch die Liebe mit Gott verbunden. Diese Liebe ist keine äußerliche Beziehung zwischen Natur und Gott, sondern eine innere, wesenhafte

³² I, 7, 453.

Einheit: Gott liebt die geschaffene Natur, und die Natur bringt „Früchte“ für Gott hervor (I, 7, 453). Die Fruchtbarkeit der Natur ist Ausdruck ihrer inneren Lebendigkeit und ihrer Verbundenheit mit dem Göttlichen. Sie ist nicht bloß ein passives Produkt göttlichen Wollens, sondern ein aktiver Teilhaber am göttlichen Leben. Hier ist wichtig zu betonen, dass jeder Teil der Natur göttlich und nicht nur ein Produkt (*natura naturata*) ist, sondern auch das Produzierende (*natura naturans*).

Während in der Freiheitsschrift die Dynamik durch den Grundwillen und den Willen zur Liebe ausgedrückt wird, zeigt sie sich hier im Gegensatz zwischen Himmel und Erde. Die Erde hat Sehnsucht nach dem Himmel und liebt den Himmel, während der Himmel seine Liebe in Erde offenbaren will. Die Natur als produktive Kraft und ihre hervorgebrachten Produkte finden ihren Höhepunkt im Menschen. Mit dem Menschen beginnt der Geist, die Natur zu beherrschen: Die Dunkelheit wird durchbrochen, und das Licht tritt hervor. Gott liebt die Niedrigsten, denn nur von den Niedrigeren aus tritt der Geist vor. Nur in Geistwesen, die Gott am ähnlichsten sind, kann Gott sich selbst hervorbringen und offenbaren (vgl. I, 7, 454). Der Naturprozess endet mit der Geburt des Menschen. Die Geisterwelt fängt an mit dem Menschen. Der Mensch verknüpft die Natur mit dem Geist und ist auch der Ruhepunkt der Schöpfung.

Es ist offenbar, daß das physische Leben bis zum Menschen fortschreitet, daß eine stetige Folge von Erhebungen und Steigerungen bis zu ihm geht, daß Er der Punkt ist, wo das geistige Leben eigentlich aufgehen. (I, 7, 458)

Dies lässt sich so zusammenfassen, dass der Mensch ein Ebenbild Gottes ist. Die Ausarbeitung der Existenz Gottes gliedert sich in zwei Hauptteile: die Naturphilosophie und die Anthropologie. Der Mensch als Ebenbild Gottes steht zwischen beiden Sphären: Er ist nicht nur die Endabsicht der Schöpfung, sondern auch das Zentrum des Universums, das auf der höchsten Potenz die beiden Welten durchquert.

3.3.4. Der Mensch als Mikrokosmos und die Wissenschaft der Anthropologie

In A² setzt die Verklärung der Natur als die höchste Stufe des Organismus mit der Geburt des Leibes sämtlicher Organismen einschließlich Pflanzen, Tiere und Menschen. Das absolute Ideale A² bleibt immer nur in der Naturwelt. Deshalb bedarf A² sowohl in der natürlichen Welt als auch im Übergang zur Geisterwelt³³ fortdauernder Verklärung. Was in der vorangehenden Potenz noch als das Ideale diente, wird nun allein zum Stoff der nachfolgenden Potenz. In A² werden die tierischen Instinkte entfaltet. Mit der Basis auf den Instinkten stellt A³ die Entfaltung der Seele dar, deren höchste Tätigkeit das „Anschauungsvermögen“ ist (I, 7, 455). Die Seele wird weiter als Stoff der höheren Potenz benutzt bis zur Erscheinung des Verstandes der Tiere als A⁴ (vgl. I, 7, 456).

In der ersten Potenz (A²) des Organismus tritt der Instinkt als Handlung auf, die der subjektiven Vernunft ähnelt, jedoch ganz ohne Reflexion oder bewusste Überlegung verläuft (I, 7, 455). Der Instinkt lässt sich in weiteren drei Stufen skizzieren. Die erste Stufe ist „die Selbsterhaltung als Individuum und als Gattung“ (I, 7, 456). Die zweite Stufe ist der tierische Kunsttrieb bzw. die Architektur und Musik. Die Architektur und Musik sind nicht menschliche Kunst, sondern die natürliche Begabung der Tiere³⁴. Die dritte Stufe ist die Divination, die aber „in der Menschenwelt verschwinden“ (I, 7, 456) soll. Die tierischen Instinkte sind immer an ein Organ gebunden (vgl. I, 7, 456) und sind durch Organ vermittelte Funktionen.

Als präreflexive Form des Handelns macht der Instinkt deutlich, dass Tiere keine bloßen Mechanismen sind. Im Vergleich zu Reproduktion, willkürlicher Fortpflanzung und Sensibilität fungiert der Instinkt als Vorstufe und als materieller Stoff der Erscheinung der Seele. Das heißt, die Seele muss die präreflexive Handlungsform als dunkles Prinzip nehmen und sich als

³³ Das Ideale ist nicht mit dem Geist gleichbedeutend. Das Ideale ist nur ein Prinzip bei der Konstruktion aller Elementen im Universum. Es ist präsent in allen Potenzen sogar in der Körperwelt. Der Geist tritt erst nach der Geburt des Menschen hervor. Er ist ein höherer Band oder eine Einheit des Idealen und Realen. Das mit dem Geist zusammenhängende Konzept ist vor allem die Persönlichkeit.

³⁴ Laut Herder haben die Tiere natürliche Begabungen. Der Mensch hat im Gegensatz dazu Besonnenheit. Die tierischen Kunstmäßigkeiten sind die unmittelbar von der Natur gegebenen negativen Bestimmungen. Mithin sind die Kunstwerke der Tiere nicht ihre eigenen Werke, in denen sich ihre reflektierenden Zwecke widerspiegeln, sondern zwecklos. Und die Tiere müssen sich ausschließlich der Anordnung der Natur beugen. Die Besonnenheit beim Menschen ist eine geistige Kraft, die die Sinnlichkeit und die Vernunft in sich synthetisiert und zur Harmonie bringt. Aber in der Besonnenheit hat die Vernunft das gerüstete Gewicht, weil nur die Vernunft das Denken ausführt. Vgl. Herder, J. G.: *Werke/I, Frühe Schriften : 1764-1772*, Frankfurt am Main: 1985, S. 715-721.

Anschauungsvermögen hervorbringen. Sowohl Tiere als auch Menschen sind beseelte Wesen. Der Unterschied liegt nur darin, dass die Tiere vom Göttlichen beseelt wurden. Im Vergleich dazu hat der Mensch selbst eine eigene Seele: „Nicht das Göttliche ist seine Seele, sondern er selbst seine Seele“ (I, 7, 456).

Mit seiner Basis in der Seele tritt ferner auch der tierische Verstand hervor. Dieser Verstand wird durch das geistige Prinzip erregt und fungiert nicht durch bestimmte Organe, sondern als ein „allseitiger Verstand“ (I, 7, 456). Der Verstand nimmt die Seele als seinen Stoff und wird von Schelling als A⁴ genannt. Der Instinkt, die Seele und der Verstand machen drei Stufen der dritten Potenz in der Natur als das absolute Ideale aus.

Der Mensch als Organismus unterscheidet sich von Pflanzen und Tieren dadurch, dass nur beim Menschen das gesamte Nichtseiende bzw. das Reale als Unterlage für das Absolute Ideale erhoben werden kann. Um genauer zu sein, der Mensch hat alle Stufen in sich, aber die Tiere nur eine Zahl davon.

Dieses A² im Menschen entspricht dem An-sich-Seienden. Mit anderen Worten ist der Mensch ein aus dem Verstandlosen emporgehobener Verstand. Wenn das Seiende „suâ naturâ“ ist (I, 7, 457), handelt es sich um Geist; erzeugt sich der Geist ausschließlich aus sich selbst, so ist er göttlicher Geist; wird er hingegen aus dem Nichtseienden zum an-sich-Seienden, so ist er endlich und damit menschlicher Geist. Der menschliche Geist ist erschaffend und endlich, während der Geist in Gott *causa sui* und unendlich ist. In Bezug auf den Geist besitzt der Mensch eine „ewige Differenz von Gott“ (I, 7, 457).³⁵ Im Menschen werden alle Potenzen von A² (A², A³ und A⁴) offenbar. Sie sind nicht nur potenziell vorhanden, sondern werden gegenwärtig in Tat umgesetzt und zu geistigen Kräften erhoben.

Die Anthropologie, die im Würzburger System nur sporadisch vorkommt und dort eine gänzlich andere Bedeutung hat sowie in der Freiheitsschrift lediglich implizit thematisiert wird, erscheint erstmals in den Stuttgarter Privatvorlesungen als eigenständige Wissenschaft. Für Schelling soll die Wissenschaft der Anthropologie die Frage beantworten: „Warum nur im Menschen das absolut Ideale oder das absolute A² aktuell gesetzt werde, sonst überall aber bloß potenziell.“ (I, 7, 457)

Anders gefragt: Warum kann nur im Menschen das Verstandlose zum wirklichen Verstand erhoben werden? Zwar zeigen auch Tiere Formen und Erscheinungen des Idealnen, doch ihr Verstand bleibt stets potenziell. Tiere folgen instinktgeleiteten Handlungen, besitzen eine

³⁵ Der göttliche Geist, wenn er ewig ist, zeichnet aber kein vollkommenes Bild von Gott ab. Da Gott muss aus seiner Ewigkeit heraustreten muss, um zu offenbaren und ein wirkliches Leben zu werden.

tierische Kunstweisheit und einen tierischen Verstand. Weder Instinkt noch Kunstweisheit noch tierischer Verstand sind allerdings selbstbewusst oder aktual. Sie verharren im Dunkel.

Das heißt, die Anthropologie muss beantworten, warum das absolut Ideale nur im Menschen verwirklicht wird. Nur der Mensch ist in der Lage, die geistige Potenz des Seins bewusst zu aktualisieren, während sie in allen anderen Bereichen der Natur lediglich als Möglichkeit (potenziell) enthalten bleibt. Mit anderen Worten muss die Anthropologie die geistige Geschichte zeigen, worin das Unbewusstsein sich ins Bewusstsein und worin das Objektive ins Subjektive erheben kann. Aus einer anderen Perspektive betrachtet ist die Anthropologie eine Darstellung der Geisterwelt. Die Entstehung der Anthropologie ist ein Symbol der Vollendung der objektiven Welt und die Erhebung zur subjektiven Welt. Der Mensch steht dazwischen und ist die „Totalität“ (vgl. I, 7, 457) aller Potenzen.

Der Mensch als Organismus nimmt dabei auf der einen Seite eine vermittelnde Position zwischen Natur und Geist ein. Obwohl der Mensch in der letzten Potenz der dritten Potenz der Naturwelt zum ersten Mal vorkommt, tauchen dagegen alle Potenzen im Menschen auf, die in vorigen Stufen vorgekommen sind, und münden in eine Einheit. Im Menschen sieht man alle Spuren der Naturwelt, aber gleichzeitig auch der Geisterwelt. Deswegen ist der Mensch außerdem die Totalität, in der nicht nur alle niedrigeren Potenzen sichtbar sind; mit ihm tritt auch die ideale Potenz in die Wirklichkeit. Während die Darstellung des ganzen Universums der lebendige Gott ist, ist es hier berechtigt, den Menschen in Analogie zu Gott als „Mikrokosmos (I, 7, 457)“ zu bezeichnen. Jeder Mensch ist wie ein „Weltkörper“ (ebd.) im Universum.

3.4. Die systematische Anthropologie: die Philosophie des Geistes, Psychologie und die Geisterwelt nach Tod

3.4.1. Der Mensch und Gott

Die vorangegangenen Abschnitte haben bereits aufgezeigt, wie der Mensch im Universum zu verorten ist. Dieses gliedert sich in zwei Sphären – Natur und Geist. Der Mensch steht an der Krone der Natur; in ihm laufen sämtliche Potenzen zusammen und werden allein in ihm tatsächlich gesetzt, das heißt bewusst wahrgenommen. Nur der Mensch ist das einzige Wesen in der Natur, das imstande ist, aus der Naturwelt herauszutreten und in die Geisterwelt einzutreten. Der Mensch muss zwar den natürlichen Leib als Grundlage nehmen, gehört aber der Mensch gleichzeitig zur Welt des Geistes und deswegen repräsentiert er die Totalität aller Potenzen in Natur und Geist. Die gesamte Schöpfung in der Naturwelt strebt darauf hin, den Menschen hervorzubringen. Die Darstellung der Anthropologie zielt darauf, die Geisterwelt zu zeigen. Da Gott wie der Mensch ebenfalls als Totalität zu verstehen ist, stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott.

Bereits im Voraus liegt fest, dass der Mensch einen endlichen Geist besitzt, während der Geist Gottes unendlich ist. Gott ist an sich das Seiende und hat deswegen die absolute Freiheit. Der Mensch ist ein aus dem Nichtseienden herausgehobenes Seiendes und aus diesem Grund nur eine eigentümliche Freiheit. Der Mensch wird dabei als das Göttliche bezeichnet. Sein Verhältnis zu Gott ist, „wie sich die Blume zur Sonne verhält“ (I, 7, 458). Der Mensch hat eine doppelte Beziehung mit Gott. Auf der einen Seite ist der Mensch abhängig von Gott. Auf der anderen Seite hat der Mensch ein relativ freies Leben. Gott sucht dennoch stets die Blumen, um sein Licht zu offenbaren, auch wenn er selbst bereits ein Selbstständiger ist.

Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, wie es in der Freiheitsschrift dargestellt ist, wird vor allem durch den Begriff der Freiheit geprägt. Dabei wird die menschliche Freiheit nicht als Loslösung von der Natur verteidigt, aber auch nicht durch „das Vermögen zum Guten und Bösen“ begriffen. Die menschliche Freiheit muss außerdem durch die „innere Unabhängigkeit von Gott“ (I, 7, 458) vollständig charakterisiert werden.

Der Mensch steht im Mittelpunkt zwischen Natur und Gott und ist von beiden frei (I, 7, 458). Seine Existenz ist von einer doppelten Bestimmtheit geprägt. Einerseits stammt der Mensch aus der Natur, denn der Mensch hat einen Leib. Diese Herkunft begründet eine relative Unabhängigkeit von Gott. Andererseits wohnt ihm auch ein göttlicher Anteil inne, durch den er sich von der Natur zu lösen vermag. Der Mensch ist deshalb der „Indifferenzpunkt“ (I, 7, 458) im Universum.

Jede Stufe in der Naturwelt ist real und dient als die Vorstufe für die nächste. Allerdings nimmt das Aufgehen der Geistwelt die ganze Natur wieder als Vergangenheit, als „die erste Lebensperiode“ (I, 7, 459), oder nur als eine Vorstufe. Die Naturwelt ist zur ersten Potenz des Universums und zwar zu einem relativen Nichtseienden geworden. Allerdings hat der Mensch immer die Natur sowie dieses Nichtseiende als Grundlage seiner Existenz. Dadurch hat der Mensch immer das relative Nichtseiende in sich, welches immer danach strebt, sich selbst als Wirklichkeit zu setzen, und aus diesem Grund hat der Mensch immer die Möglichkeit oder die Tendenz, Böses zu tun. Hier wird das Vermögen zum Bösen nicht als die Hauptproblematik der menschlichen Freiheit betont. Das Böse verweist lediglich darauf, dass sowohl in der Natur als auch im Menschen eine Endlichkeit besteht, die sich umkehren und als das Licht der Unendlichkeit begreifen lässt. In diesem Sinne gibt es auch Böses in der Natur. Der höchste Beweis für „die Wirklichkeit eines solchen Rückfalls der ganzen Natur und insbesondere des Menschen ist – der Tod“ (I, 7, 459).

3.4.2. Der Mensch und die erste Natur

Die Entfaltung des Geistes ist nicht ein von der Natur isolierter Prozess. Die wahre Menschheit ist sowohl eine Kollision als auch Verbindung zwischen Natur und Geist.³⁶ Der Mensch zielt niemals darauf, auf seine Natürlichkeit zu verzichten, um eine transzendentale Freiheit zu erreichen.

³⁶ Harald Schwaetzer hat in seinem Aufsatz über die Rezeption Schellings von Baader in der Freiheitsschrift diskutiert. Darin hat er erwähnt, dass Baader im Jahr 1809 stärker als Schelling „vom Menschen und seinem ‚Rapport‘ mit der ‚Geisterwelt‘ [hervordenkt]“. Vgl. Schwaetzer, Harald: *Schellings Freiheitsschrift und Baaders Beiträge zur dynamischen Philosophie*, in: Quero-Sánchez, Andrés (Hg.), *Mystik und Idealismus: Eine Lichtung des deutschen Waldes*, Leiden/Boston: 2020, S. 417-435, hier S. 430.

Aus der obigen Analyse ist klar, dass der Mensch eine Unabhängigkeit von Gott hat, weil er eine Wurzel in der Natur hat. Seine Überwindung der Natur liegt darin, dass er als Geist schon das Göttliche in sich hat. Auf der einen Seite stammt der Mensch aus der Natur, aber auf der anderen Seite ist der Mensch in der Lage, die ganze Natur als „Vorhof des höchsten Lebens“ (I, 7, 459) hinter sich zu setzen. Die Natur muss als eine Grundlage genutzt werden.

3.4.3. Der Staat als die zweite Natur der Menschen

Auch wenn die Freiheitsschrift das Thema des Staates nicht einmal berührt, ist die Hervorbringung des Staates ein wichtiges Thema im Würzburger System. Darin hat Schelling den Staat am Ende des Systems erstmals entwickelt. Schelling führt den Staat als das dritte und abschließende Moment der dritten Potenz der idealen Welt ein, die erst nach der Geburt der Naturwelt wirksam wird. Damit gilt der Staat als das absolute Potenzlose, in dem Wissenschaft, Religion und Kunst in einer lebendigen Einheit objektiv verschmelzen: „Dasjenige, worin Wissenschaft, Religion und Kunst auf lebendige Weise sich durchdringend eins und in ihrer Einheit objektiv werden, ist der Staat.“ (I, 6, 575) Die Philosophie ist im Vergleich dazu das subjektive Potenzlose (vgl. I, 7, 576). Sowohl Philosophie als auch Staat verkörpern wahres Leben und stehen in komplementärer Beziehung.³⁷

Die Privatvorlesungen unternehmen nicht den Versuch, den Staat aus der Einheit von Wissenschaft, Religion und Kunst herzuleiten. Der Staat erscheint hier weder als letztes Moment der idealen Welt als Repräsentation eines wahren Lebens noch als eine organische Sammlung aller geistigen Potenzen, sondern als ein Ersatz für die eigentliche Einheit, die allein in der Vereinigung mit Gott verwirklicht werden kann. Durch diesen Ersatz finden die Menschen, die zur „Schuld“ fähig sind und sich durch eben „Schuld“ von Gott entfernt haben,

³⁷ Schelling ist wie die anderen Idealisten (Kant, Fichte und Hegel) nie unpolitisch oder apolitisch geblieben. Sein Würzburger System endet mit dem Staat und der Philosophie. Schon im Jahr 1795 hat er eine kleine und weniger berühmte Schrift mit dem Titel *Neue Deduktion des Naturrechts* veröffentlicht. Dort hat er nur noch die Sittlichkeit sowie Moralität durch die Autonomie und Freiheit begründet: „Nicht weil und insofern ich moralisch bin, bin ich frei, sondern weil und insofern ich frei seyn will, soll ich moralisch seyn“ (I, 1, S. 253). Allerdings hat er das Zusammenleben der Menschen und die implizierte Anerkennungstheorie noch nicht entwickelt. Über Schellings politische Philosophie vgl. Stojkovski, Velimir: *Schellings Political Thought, Nature, Freedom, and Recognition*, Bloomsbury Press: 2022.

eine Form des Zusammenlebens, die die Menschen zwar äußerlich (vgl. I, 7, 463) miteinander verbindet, innerlich allerdings nur unorganisch (vgl. I, 7, 461) bleiben.

Die Grundlage des Staates besteht darin, dass der Mensch nicht als Einzelner in der Welt lebt, sondern als Teil des „Menschengeschlechts“ mit anderen zusammenbesteht: Es gibt eine Menschheit (I, 7, 460). Nachdem die Menschen aus der Natur herausgetreten und sich durch ihre relative Freiheit von Gott getrennt haben, suchen sie nun untereinander nach einer neuen Einheit. Doch die wahre Einheit offenbart sich allein in der Vereinigung mit Gott. Bereits am Anfang hat die Menschheit diese ursprüngliche Einheit verloren. Nur Gott vermag zugleich in Einheit und in Freiheit zu leben. Der Mensch hingegen hat durch seine Freiheit, oder genauer, durch seine Schuld den Bezug zu Gott abgebrochen und kann darum seine Einheit nicht wiederfinden.

Wenn die Menschheit die Einheit mit Gott verloren hat, muss sie ein Band in der Natur aufbauen. Dieses Band, welches die menschliche Natur auf unorganische Weise zusammenbringt, ist der Staat. Im Jahr 1810 hat Schelling den Staat anders als im Jahr 1804 definiert:

Die Natureinheit, diese zweite Natur über der ersten, zu welcher der Mensch notgedrungen seine Einheit nehmen muß, ist der Staat; und der Staat ist daher, um es gerade heraus zu sagen, eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs. Da der Mensch nicht Gott zur Einheit haben kann, so muß er sich einer physischen Einheit unterwerfen. (I, 7, 461)

Dem Staat als der zweiten Natur³⁸ der Menschen hat Schelling anders als zuvor nicht mehr die höchste Position gegeben. Schelling hat anscheinend die Zuversicht in den Staat verloren. Allerdings hat der Staat als ein äußerlicher Zwang oder als Bildung zumindest einen temporären Zustand der Sittlichkeit (I, 7, 461) hervorgebracht. Jedoch ist es dem Staat unmöglich, wirksam zu sein, ohne die erste Natur auf die zweite Natur zu erheben, das heißt, die staatliche Einheitsform zu verinnerlichen.

³⁸ Im Unterschied zur ersten Natur bzw. zur Natur als Gegebenheit spielt die zweite Natur eine zentrale Rolle in der naturrechtlichen Theorie des deutschen Idealismus. Der Ausdruck „die zweite Natur“ wird später auch von Hegel deutlich verwendet zum Beschreiben der geistigen Gewohnheit an die gesellschaftliche Sittlichkeit, die durch die Bildung und die Erziehung den Menschen beigebracht wird. (Vgl. Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg: Meiner: 2013: §151.) Im Vergleich zur ersten Natur hat Fichte auch das Naturrecht als die zweite Natur der Menschen beschrieben, welches die wechselseitige Anerkennung unter den Vernunftwesen voraussetzt. (Vgl. Fichte, J. G., Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke: Band III. Abteilung 2. A. Zur Rechts - und Sittenlehre. Band 1. Adamant Media Corporation, 2006, S.149.) Aber schon vor Fichte und Hegel hat Herder die Zweite Natur verwendet, um die Fixierung der Sprachformulierung, die wiederum die Sitten der Gesellschaft widerspiegelt, zu umreißen. Die Gewohnheit beschreibt bei Herder damit sogar ein Wechselverhältnis zwischen erster und zweiter Natur. (Vgl. Herder, *Werke/I, Frühe Schriften : 1764-1772*, Frankfurt am Main: 1985S. 796.

Ganz nostalgisch erinnert Schelling sich an Kant. Kant glaubt, dass sich die Menschen zukünftig in Autonomie vereinigen könnten und dadurch ein Staat möglich wäre (vgl. I, 7, 461 f.). Aber für Schelling reicht der Staat noch nicht für die Menschen aus, die geistige Wesen sind. Die geistigen Wesen sehnen sich nach etwas Höherem als dem Staat. Während Kant oder Platon glauben, dass der Vernunftstaat in Zukunft als der höchste Ausdruck der Freiheit auftreten wird, ist Schelling der Meinung, dass der Staat nur ein vorübergehender Versuch ist, aber notwendig sterben muss. Der Staat muss durch höhere Potenzen in Geisterwelt überwunden werden.

Meine Meinung ist, daß der Staat als solcher gar keine wahre und absolute Einheit finden kann, daß alle Staaten nur Versuche sind, eine solche zu finden, Versuche, organische Ganze zu werden, ohne sie je wirklich werden zu können, oder wenigstens nur mit dem Schicksal jedes organischen Wesens, zu blühen, zu reifen, endlich zu altern, zuletzt zu sterben. (I, 7, 462)

Für Schelling kann der Staat nur dann Erfolg haben, wenn die Menschen gleichzeitig Freiheit und Unschuld haben. Dies ist durch die Konflikte der zwei Prinzipien und die geistige Positivität des Menschen als ein Vermögen zum Bösen schon unmöglich geworden. Das Scheitern des Staates spiegelt sich auch in den Kriegen zwischen Staaten wieder. Schellings Meinung nach führen die Kriege zu dem massiven Bösen bzw. Armut (vgl. I, 7, 462). Auch wenn es den Staat als eine unnatürliche Einheit gibt, ist die Erniedrigung der Menschen unvermeidbar, die deswegen eine „Wiedererhebung“ erfordert.

3.4.4. Der Mensch und die Kirche

Das Herabsinken des Menschen beruht auf der Lösung des Bandes zwischen Natur und Geist, was wiederum zur Spaltung der Einheit führt. Die Göttlichkeit darf jedoch nicht unberücksichtigt bleiben. Deshalb muss sich das Göttliche im Dunkel offenbaren. Wie bereits im zweiten Kapitel dargelegt, muss auf die erste Offenbarung eine zweite folgen. Diese zweite Offenbarung setzt voraus, dass das Göttliche ‚selbst Mensch wird‘ (I, 7, 463). Der Mensch gewordene Gott beziehungsweise der göttliche Mensch muss dann als Mittler zwischen Gott und den Menschen dienen. Das bedeutet, dass Gott nur durch den Menschen den Anschluss an die Menschen wiederherstellen kann, damit Natur und Geist erneut zur Einheit gelangen.

Die zweite Offenbarung, die nur im Gegensatz zur Verdorbenheit der Menschen erscheinen kann, bringt das innere Band oder „Gemütseinheit“ unter Menschen hervor, welches die Kirche ist (vgl. I, 7, 463). Die Kirche setzt die Staaten voraus und ist eine notwendige Folge der Offenbarung. Das letzte Ziel ist aber, dass der Staat nicht äußerliche Gesetze, sondern das innerliche religiöse Prinzip entwickelt. Schelling ruft die innere Verbindung unter Menschen und Völkern auf. Er legt seine Hoffnung auf die Religion.

3.5. Der Mensch als Einzelner und sein inneres Wesen

Der Staat und die Kirche bilden nur die Menschen als Gattung aus einer äußerlichen Seite aus. Das innere Wesen des Menschen als Einzelnen muss in den Potenzen des menschlichen Geistes untersucht werden. Die Philosophie des Geistes stellt nun dar, wie der menschliche Geist sich organisiert. Der menschliche Geist ist auch ein Komplex der Wechselwirkung von Natur und Geist. Der Geist kann nicht bloß als Geist existieren, er muss das Verstandlose als seine Grundlage haben. Der verstandlose Geist fängt mit dem Gemüt an.

3.5.1. Die drei physischen Apparate: Gemüt, Geist und Seele

Die Darstellung des inneren Wesens des Menschen fängt mit dem „psychologischen Schema“³⁹ an. Die Psychologie hier zielt darauf, ein Bild eines gesunden menschlichen Geistes (vgl. I, 7, 469) zu skizzieren. Der menschliche Geist ist der wichtigste Teil der Anthropologie und wird in drei Potenzen eingeteilt, nämlich Gemüt, Geist und Seele⁴⁰. Allerdings dient die Psychologie

³⁹ Über die Psychologie Schellings in den Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810 vgl. Schülein, Johannes-Georg: „Der Geist ist nicht das Höchste“, *Schellings Psychologie in den Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810*, in: Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus, Herausgegeben von Diana Emundts und Sally Sedgwick, Berlin/Boston: 2017, S. 2017-244. Am Anfang dieses Aufsatzes betont der Autor, dass die Psychologie hier dem Wortsinn nach „Lehre von der Seele“ sei (S. 217). Denn Schelling vertreten offenbar die These, dass die Seele „eine gänzlich positive, von Negativität völlig ungetrübte Instanz“ (S. 221) sei.

⁴⁰ J. Schülein verweist darauf, dass die Hierarchie des Geistes eine Vorwegnahme der modernen Psychoanalyse sei. „Ähnlich wie in Freuds zweiter Topik, in der er ab 1923 zwischen Es, Ich und Über-Ich unterscheidet,

und die Beschreibung der psychologischen Gesundheit oder der Krankheiten nicht nur dazu, ein vollkommenes Bild vom menschlichen Geist darzustellen. Sie impliziert auch, wie man den Sinn des Lebens wurzeln soll⁴¹.

Als der Mittelpunkt zwischen beiden Welten bzw. der Naturwelt und der Geisterwelt muss der menschliche Geist von der Naturwelt ausgehen und allmählich zum Geist aufsteigen. Das Gemüt stammt aus der Naturwelt, die Seele ist aus der reinen Geistigkeit, aber der Geist ist eine Verbindung der Naturwelt und der Geisterwelt. Das Wesen des Geistes ist die Freiheit (vgl. I, 7, 465). Die menschliche Freiheit als ein unstabiler Verband hat die Möglichkeiten, entweder die zwei Welten „in sich wiederherzustellen oder die Entzweigung fortzusetzen“ (I, 7, 465). Schelling hat auf die Verwendung „positive Umkehrung der Prinzipien“ verzichtet, um den Missbrauch der Freiheit zu erklären. In der Freiheitsschrift war das Band die Seele, aber in Privatvorlesungen ist die Seele die Reinheit des Geistes. Im Jahr 1809 versuchte Schelling, die Gefühle und den Geist durch die duale Prinzipienlehre zu erklären. Im Jahr 1810 hat er systematischer eine Philosophie des Geistes oder eine Psychologie⁴² dargestellt.

Das Gemüt, als erste Potenz des Geistes, verbleibt noch im Dunkel der Natur und gliedert sich in drei weitere Potenzen. Die erste Potenz des Gemüts ist die Sehnsucht, die aus dem dunklen Prinzip des Geistes hervorgeht. Die tiefsten Erscheinungen des Gemüts sind der Schwermut und die „unzerstörliche Melancholie“ (I, 7, 466). Jede Freude muss sich im Kampf mit dieser Melancholie behaupten. In der Georgii-Nachschrift wird dem Gemüt zudem die

zeichnet sich der psychische Apparat des Menschen nach Schelling ebenfalls durch drei Instanzen bzw. „Potenzen oder Seiten“ aus“. Vgl. Schülein, Johannes-Georg: *Der Geist ist nicht das Höchste*, Schellings *Psychologie in den Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810*, in: Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus, Herausgegeben von Diana Emundts und Sally Sedgwick, Berlin/Boston: 2017, S. 2017-244, hier S. 226, 230.

⁴¹ Dass die Seele oder Psyche nicht auf einen neurobiologischen Zusammenhang reduziert werden soll, sondern mit dem Sinn und Bedeutung verbunden werden soll, vgl. auch Fuchs, Thomas: *Verteidigung des Menschen, Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Frankfurt am Main: 2020. Fuchs ist gegen die These, dass „die Gefühle, Gedanken, Wünsche oder Intentionen“ letztlich nur „Eiphänomene von Gehirnprozessen“ (S. 260) seien. Fuchs vertritt einen Einwand gegen „Psychiatrie ohne Psyche“ (ebd.).

⁴² Schülein hat Recht, dass der Geist im engeren Sinne (der Wille) im Jahr 1810 nicht mehr die höchste Instanz im System ist und in der menschlichen Psychologie die Seele die höchste Instanz sei. Denn der Wille ist immer der Tendenz, Böses zu tun. Die Versöhnung liegt immer in der Vereinbarung mit der Seele, in dem das Göttliche und die Liebe herrschen. (Vgl. Schülein, Johannes-Georg: *Der Geist ist nicht das Höchste*, Schellings *Psychologie in den Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810*, in: Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus, Herausgegeben von Diana Emundts und Sally Sedgwick, Berlin/Boston: 2017, S. 2017-244. Hier S. 221). Aber es ist nicht richtig, dass dies durch eine „Depotenzierung des Geistes“ (vgl. S. 218) verwirklicht würde. Im Kontext der Schriften Schellings trägt das Wort Geist mehrere Bedeutungen. Aber wenn man den Geist als die zweite Potenz des Geistes im weiteren Sinne mit der Seele als der dritten Potenz im Rahmen einer Psychologie diskutiert, betrifft der Geist nur den Geist im engeren Sinne, und zwar den Willen und die damit zusammenhängende Persönlichkeit. Denkt man dagegen vor dem Hintergrund der Freiheitsschrift an den göttlichen Geist oder die Geister nach dem Tod, wie später dargestellt, dann kann das Wort „Geist“ eine gleichgewichtige Position mit der Seele haben. Der wahre Geist wurde nie depotenziert bei Schelling. Vielmehr ist diese These für Schelling zutreffender: Die gesunde Psyche soll das Dunkle und das Verstandlose ins Bewusstsein und den Verstand erheben und auch mit der Seele kombinieren.

„Ahnung des Göttlichen“⁴³ zugeschrieben. Während in der Freiheitsschrift die Melancholie als eine „unvordenkliche Angst“ des Lebens erscheint, wird sie hier als ein Moment der Psychologie aufgefasst.

Die zweite Potenz des Gemütes ist „Sucht, Begierde, Lust“ (I, 7, 466). Die Begierde ist im Gegensatz zum Seienden ein Nichtseiendes. Sie zeigt sich zuerst als ein unauslöschlich an sich Seiendes, aber strebt danach, das Nichtseiende zu sein. Jede Begierde führt dazu, dass der Mensch seine Unschuld verlieren wird. Die Begierde kann nie erfüllt werden. Sie nutzt jede Befriedigung als Vorstufe für eine Begierde zum heftigeren Hunger (vgl. I, 7, 466).

Die dritte Potenz des Gemütes ist das Gefühl, welches wie die Sensibilität in der Natur ist. Das Gefühl ist die höchste Stufe im Gemüt und ist für den Menschen das, „was er über alles schätzen soll“ (I, 7, 466).

Erst aus dem Zusammenspiel aller drei Potenzen entfaltet sich das menschliche Gemüt. Der große Geist ohne Gemüt ist „unfruchtbar und kann nichts zeugen oder erschaffen“ (I, 7, 466). Das Gemüt ist die lebendige Grundlage des Geistes – unentbehrlich für seine Gesundheit. Anders auszudrücken, die Gesundheit des Geistes basiert auf dem Gemüt, dessen höchste Stufe das Gefühl ist. Allerdings sind alle Potenzen im Gemüt nur Affektionen, die nur blind und empfänglich sind, ohne eigenständigen Wollen zu besitzen. Wissenschaften, die sich ausschließlich auf das Gefühl stützen, greifen zwar auf die höchste Potenz des Gemüts zurück, erkennen jedoch, dass das Gemüt selbst nur die ursprüngliche Grundlage des Geistes ist. Schelling beschreibt den gesunden menschlichen Geist als eine Psyche, die aus der lebendigen Totalität der Natur hervorgegangen ist. Der Mensch ist ein organisches Wesen, das sein Wesen nur im Einklang mit dem Gefühl verwirklichen kann. Der Mensch ist demnach nicht bloß Vernunftwesen, sondern ein seelisches Subjekt, das das Gefühl als ursprüngliche Ausdrucksform seines realen Daseins nicht verdrängen darf. Der Mensch sollte nicht versuchen, die dunkle reale Seite in sich zu verdrängen und sich zu reinigen, sondern sie vielmehr organisch als Teil seines lebendigen Seins akzeptieren.

Die zweite Stufe des Geistes ist der Geist im engeren Sinne. Das Wesen des Geistes in der zweiten Potenz ist „das eigentliche Persönliche im Menschen, und darum auch die eigentliche Potenz der Bewußtheit“ (I, 7, 466). Der Mensch als die Persönlichkeit mit Bewusstsein wird bereits in der Freiheitsschrift ausführlich expliziert. Das Bewusstsein und die damit eng verbundene Persönlichkeit fangen mit der Begierde mit Bewusstsein, das heißt, mit dem Willen an. Während der Wille als die höchste Instanz der Freiheitsschrift war, ist der Wille der „das

⁴³ Vgl. Georgii-Nachschrift, S. 118.

eigentlich Innerste des Geistes“ (I, 7, 467). Kurz gesagt ist der Geist im engeren Sinne die Willensaktivitäten des Menschen.

Und genau wie in der Freiheitsschrift hat der Wille auch zwei Seiten nämlich der sich auf die reale Seite beziehende Eigenwille und der sich auf die ideale Seite beziehende Verstand (Universalwille). Die zwei Willen fungieren in den Schriften des Jahres 1809 als zwei Prinzipien, werden aber hier in zwei Stufen des Willens dargestellt. Die durch den Willen aktivierten Handlungen besitzen dann auch die Möglichkeit des Irrtums, soweit der Mensch als geistiges und intelligenes Wesen mit Zurechnungsfähigkeit betrachtet werden soll.

Die erste Potenz des Willen ist nämlich der Eigenwille. Der Eigenwille ist Egoismus, ein blinder Wille ohne Verstand. Im Anschluss an die Freiheitsschrift ist der Eigenwille allein keine Quelle des Bösen, der Verstand selbst auch nicht das Gute. Aber der aktivierte Eigenwille muss die Grundlage für die Tugend sein (vgl. I, 7, 467). Ein lebendiges Gutes muss in der Überwindung des Bösen bestehen.

Die zweite Potenz des Willens im Mittel heißt „der eigentliche Wille“ (I, 7, 467) oder der freie Wille, der durch die wechselseitige Wirkung zwischen Eigenwillen und Verstand erzeugt wird. Aber der eigentliche Wille spielt keine Rolle als Verbindung zwischen zwei Polen, sondern ist als Willensfreiheit zu verstehen, die zwischen Egoismus und Universalismus wählen kann. Krankheit, Irrtum, Sünde sowie Böses stammen aus nichts anderem als der positiven „Disharmonie“ (I, 7, 468) zwischen dem Eigenwillen und dem Verstand. Der eigene Wille ist die höchste Aktivität des Geistes, aber nur „verkehrter Geist“ (I, 7, 468). Es wird wiederholt betont, dass das Böse nicht aus dem Leib, sondern aus der geistigen Kraft hervorgeht. Schelling bestimmt den Menschen seinem Wesen nach als ein geistiges Wesen: „Nicht der Geist wird vom Leib, sondern umgekehrt der Leib vom Geist infiziert“ (I, 7, 468). Das Böse erscheint somit nicht als Ausdruck einer körperlichen Schwäche, sondern als Beweis der stärksten Geistigkeit. Wenn der Geist nur dem Eigenwillen nachgeht und ihn über den Verstand stellt, führt das zu Irrtümern und zum Bösen. Und ferner das Böse verschärft wird, dann verschwindet die Sinnlichkeit ganz. Die verschärfte geistige Verkehrtheit „Grausamkeit“ (I, 7, 468) taucht auf, da „der dämonisch-teuflische“ (ebd.) auftaucht. Das Böse oder die Grausamkeit beweisen zwar ihre geistigen Kräfte, aber zeigen auch, dass sie keineswegs die höchste Stufe des Willens sind.

Die dritte Potenz des Willens/Geistes ist nämlich der Verstand und damit die höchste Stufe des Geistes. Aber das Wesen des wollenden Geistes liegt keineswegs in der Vereinigung des Eigenwillens, sondern liegt in der Verkehrtheit und der Überwindung desselben. Die echte Persönlichkeit liegt in der Wiederherstellung des Verstandes.

Die dritte Potenz des Geistes im allgemeinen Sinne ist die Seele. In Freiheitsschrift besitzt jedes Naturwesen seine Seele schon seit der Schöpfung. Die Seele war das Band der Dunkelheit und des Lichtes. Sie sollte vor dem Geist schon existieren, denn ohne sie ist es unmöglich, einen Organismus zu denken. Der Mensch konnte sich nicht nur durch die Seele von den Tieren oder Pflanzen unterscheiden lassen. Allerdings besitzt die Seele in Privatvorlesungen den höchsten Platz des Geistes. Unterscheiden kann sich der Mensch von anderen Kreaturen jedoch durch die Zusammenkunft von Willen und Seele. Über die menschliche Seele schreibt Schelling:

Ja ein Geistvoller kann doch seelenlos sein. (I, 7, 468)

Die Seele ist das eigentlich Göttliche im Menschen, also das Unpersönliche, das eigentlich Seiende, dem das Persönliche als ein Nichtseiendes unterworfen sein soll. (I, 7, 468)

Also Seele ist das Unpersönliche. (I, 7, 469)

Der böse Geist ist immer noch ein großer Geist, aber er kann niemals seelisch sein. Die Seele kann nicht krank werden, sondern nur dem Gemüt und dem Geist kann das widerfahren. Also gilt auch, dass die Seele als höchste Potenz des Geistes selbst nie böse werden kann, und zwar deshalb, weil sie unpersönlich ist. Als das Unpersönliche hat die Seele kein Bewusstsein oder keine Möglichkeit zwischen Gutem oder Bösem zu wählen. Sie „ist die Güte selbst“ (I, 7, 469). Oder wie die Georgii-Nachschrift notiert: „Der Geist ist schön, die Seele die Schönheit selbst“⁴⁴. Nur durch die Seele hat der Mensch erst die Verbindung mit Gott.

Zwischen dem Gemüt, dem Geist und der Seele besteht eine fortdauernde Verbindung. Die seelische und geistige Gesundheit hängt davon ab, dass dieser innere Zusammenhang nicht abreißt, dass also eine stetige Verbindung von der Seele bis in die Tiefe des Gemüts bestehen bleibt. Denn die Seele ist das, wodurch der Mensch mit Gott in Beziehung steht.

Schelling erklärt, dass psychische Krankheit entsteht, wenn die innere Leitung zur Seele unterbrochen wird. Wenn die Verbindung zwischen Seele und Gefühl gestört ist, führt dies zu einer Gemütskrankheit, da die stärkste Sehnsucht das Gefühl überwältigt und dadurch das Gleichgewicht im Gemüt gestört wird. Wenn jedoch die Leitung an der Stelle des Verstandes blockiert wird, das heißt, der Geist vom Eigenwillen beherrscht wird, äußert sich dies in einer Art von „Blödsinn“. Eine der schwerwiegendsten Problematiken liegt in der Spaltung von Verstand und Seele, die zur Entstehung des Wahnsinnes führt (vgl. I, 469). Der Wahnsinn ist die Spaltung des Verstandes von der Seele. Der Verstand hat die Verbindung zum Göttlichen aufgegeben und sich als das wesentliche Seiende vorgestellt.

⁴⁴ Georgii-Nachschrift, S. 120.

Was ist das Wesen des menschlichen Geistes? Der Geist im engeren Sinne ist ein „Seiendes, aber aus dem Nichtseienden, also der Verstand aus dem Verstandlosen“ (I, 7, 469). Allerdings ist der Geist als die zweite Stufe wieder ein relatives Nichtsein im Vergleich zur Seele. Das Verstandlose dient hier als Grundlage eines gesunden Geistes. Aber die Basis des Verstandlosen ist wiederum der Wahnsinn (vgl. I, 7, 470), der jedoch nur in Potenzialität bleiben und nicht aktualisiert werden darf. Der Verstand muss sich also im Wahnsinn (das extreme Verstandlose) fundieren und er ist deshalb nichts anderes als „geregelter Wahnsinn“ (I, 7, 370).

Der menschliche Geist muss alle Elemente inkl. Gemüt, Verstand und Seele auf organische Weise in sich bewahren. Jede höhere Stufe umfasst die jeweils niedrigere und manifestiert sich in ihr. Diese Elemente stehen in einem inneren Zusammenhang und bilden eine aufsteigende Ordnung, die schließlich in die Führung zur Seele mündet.

3.5.2. Der Mensch und die geistigen Konstruktionen: Kunst, Philosophie, Tugend und Religion

Die Seele selbst kann nicht mehr geteilt werden, sie hat keine Stufen in sich. Die Seele ist nämlich „der innere Himmel des Menschen“ (I, 7, 471). Dennoch kann die Seele in Beziehung zu verschiedenen ihr untergeordneten Elementen treten und sich dadurch in unterschiedlicher Weise äußern. Die Seele kann sich auf die reale Seite der geistigen Potenzen beziehen, die sowohl die Sehnsucht (Schwermut) im Gemüt als auch den Eigenwillen im Geist umfasst. In diesem Fall äußert sich die Seele in Kunst und Poesie (vgl. I, 7, 471). Die Darstellung der Realität in Kunst und Poesie geht auf die tiefe Sehnsucht zurück. Ferner bringt die Seele zugleich deren ideale Seite zur Erscheinung. Die höchste Kunst oder Poesie ist die Durchdringung des Idealen und Realen.

Bezieht sich die Seele hingegen auf die ideale Seite jeder Potenz, also auf das Gefühl im Gemüt und den Verstand im Geist, so entsteht daraus die höchste Wissenschaft der Philosophie (vgl. I, 7, 472). Schelling definiert Philosophie so: „Aus Seele, Vernunft und Gefühl besteht also die wahre Philosophie“ (I, 7, 472).

Das Gefühl spielt eine Rolle wie das dunkle Prinzip, wie der Stoff. Die Vernunft hier ist ideale Bestimmung der Philosophie. Für Schelling sind Vernunft und Verstand im Grunde identisch, sie werden jedoch lediglich aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet (vgl. I, 7,

471). Es ist üblich, dass manche Autoren hingegen die Vernunft über dem Verstand einordnen. In gewisser Weise ist dieses Urteil zutreffend: Die Vernunft ist ein leidendes, sich Hingegebenes (I, 7, 462), während der Verstand tätig und aktiv ist. Die Vernunft ist an sich der Verstand, allerdings nur insofern sie sich dem Höheren und hier der Seele unterordnet, ist sie aufnehmende, und höher als Verstand. Die Vernunft nimmt aber nicht alles auf. Nur die Wissenschaft, die Prüfung von der Vernunft bestanden hat, ist wirklich die Wahrheit. Die Seele überträgt ihre Inspirationen auf die Vernunft; was ihr widerspricht, vermag sie nicht aufzunehmen. Insofern ist die Vernunft nicht vollständig passiv, sondern ihrem Wesen nach persönlich. Als persönliches Vermögen ist die Vernunft bewusst und willensaktiv, also nicht bloß rezeptiv. Ganz poetisch schreibt Schelling über die Seele und die Vernunft:

Die Vernunft ist nur das Aufnehmende der Wahrheit, das Buch, worein die Eingebungen der Seele geschrieben werden, aber zugleich auch ein Probierstein der Wahrheit. Was die Vernunft nicht annimmt, was sie zurückstößt, was sie nicht in sich verzeichnen lässt, das ist nicht von der Seele eingegeben, das kommt aus der Persönlichkeit. (I, 7, 472)

Die Seele kann auch mit den sekundären Potenzen von Gemüt und Geist nämlich den Begierden und dem wahren Willen in Zusammenwirkung treten, die aber die Stärke des Willens zeigt. Dies ist nichts anders als „die moralische Verfassung der Seele oder die Tugend im höchsten Sinn“ (I, 7, 473). Der vortreffliche tugendhafte heilige Mensch muss unpersönlich handeln, das heißt, sich der Seele zu unterwerfen. Der persönliche Wille muss sich der Führung der Seele unterordnen und sich nicht von persönlichen Motiven oder Eigeninteressen leiten lassen.

Erst wenn der Künstler, der Held oder der Philosoph ihre eigene Persönlichkeit beiseitelassen und die unpersönliche Kraft der Seele wirken lassen, entsteht in ihren Werken jene Objektivität, die frei von subjektiven Äußerungen ist. In diesem Zustand erscheinen Kunstwerke und wissenschaftliche Abhandlungen so, als seien sie einzig durch die Seele selbst vollbracht worden. Diese „unpersönliche Objektivität“ (vgl. I, 7, 473) entspricht bei Schelling dem höchsten Ausdruck göttlicher Schöpfungskraft: Nur das Göttliche kann das Göttliche hervorbringen, erkennen und bewirken (vgl. ebd.).

Es lässt sich hier sehen, dass die Persönlichkeit, die in der Konzeption von 1809 beim Göttlichen und Menschen zugegen ist, sich nun nur auf einer Stufe des menschlichen Geistes kontrastiert und zugunsten der Reinheit der Seele bzw. des Göttlichen erwartet, sich aufheben zu lassen. Im bloßen Göttlichen gibt es keine Persönlichkeit, auch kein Bewusstsein, nur die Religion. Die Religion kommt vor, wenn die Seele unbedingt waltet (vgl. I, 7, 473). Die Religion repräsentiert die höchste Seligkeit. Nun ist es klar, dass die Seele das Göttliche ist und deshalb die göttliche Liebe. Dem Menschen wird die göttliche Liebe verliehen und in

Verbindung mit dem Verstand treibt er die Wissenschaft der Philosophie, die den berühmten Namen „Liebe der Weisheit“ (I, 7, 474) trägt.

Die Darstellung der Anthropologie erreicht mit der Religion als göttliche Liebe und Philosophie als Liebe der Weisheit ihren Gipfel. Philosophie und Religion sind die höchsten Leistungen oder Ziele, die der Mensch „in diesem Leben fähig ist“ (I, 7, 474). Mit der Religion übersteigt der Mensch von der ersten Potenz seines ganzen Lebens in die zweite, das heißt, in das „künftige Leben“ (I, 7, 474). Der Übergang hier ist der Tod (I, 7, 474). Das wahre künftige Leben fängt erst nach dem Tod an.

3.5.3. Der Mensch und der Tod

Wie man den Tod des Menschen begreift, bestimmt auch weiter, wie man den Sinn des Lebens⁴⁵ versteht. Die Notwendigkeit des Todes ist erst seit 1809 zu einem wichtigen Thema in Schellings Schriften geworden. Der Tod des Menschen wird in den Privatvorlesungen und den Clara-Fragmenten ausführlich behandelt. In diesen Nachlassschriften erörtert Schelling zum ersten Mal in seinem Leben die Lehre von der Unsterblichkeit und der Fortdauer des Todes. Häufig und mit Recht wird dies darauf zurückgeführt, dass Schelling den Tod nach dem plötzlichen Verlust seiner Ehefrau Carolina thematisierte. Zuvor hatte er sich mit dem Thema Tod nur sehr selten auseinandergesetzt. Trotzdem findet man in den frühesten Werken einen Anschlusspunkt an die spätere Philosophie.

Im achten Brief der *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Keticismus* (1795) aus Schellings frühere Zeit hat er das Thema Tod sogar mit einem Zitat von Shakespeare kommentiert:

Mit dem Gedanken an Tod und Nichtseyn verbinden wir nicht selten angenehme Empfindungen, aus keinem andern Grunde, als weil wir einen Genuss jenes Nichtseyns, d.h. die Fortdauer unseres Selbsts, sogar beim Nichtseyn noch voraussetzen. Umgekehrt verbinden wir unangenehme Empfindungen mit dem Gedanken an Nichtseyn. - "To be or not to be", diese Frage wäre für meine Empfindung völlig gleichgültig, wenn ich mir nur ein völliges Nichtseyn denken könnte. Denn meine Empfindung könnte nicht fürchten, mit dem Nichtseyn je in

⁴⁵ „Was ein Tod bedeutet, ist mit der Sinnfrage verbunden.“ Vgl. Reutlinger, Christoph: *Natürlicher Tod und Ethik, Erkundungen im Anschluss an Jankélévitch, Kierkegaard und Scheler*, Göttingen: 2014, S. 80.

Collision zu kommen, wenn ich nicht besorgte, daß mein Ich, also auch meine Empfindung mich selbst überleben könnte. (I, 1, 320)

Für den jungen Schelling war der Tod und das Nichtsein nichts Furchtbares. Wenn er das Wesen des Menschen als das absolut unsterbliche Ich bestimmt, das weder durch den Tod vernichtet werden noch in das Nichtsein versinken kann, ergeben sich dann daraus zwei entgegengesetzte Empfindungen gegenüber dem Tod. Glaubt der Mensch, dass seine Ichheit auch nach dem Tod eine Fortsetzung seines Daseins garantiert, so verbindet er den Tod mit einem angenehmen Gefühl. Dieses angenehme Gefühl lässt sich mit der „Liebe des Todes“ (I, 6, 61) erschließen, in dem die Ewigkeit und Seligkeit erfüllt wird. Auch der Tod heißt nicht die Ende des Lebens. Außerdem können wir uns in gewisser Weise das Nichtsein nur unter der Voraussetzung vorstellen und es empfinden, dass das Ich weiterhin besteht.

Im Gegensatz dazu könnte sich der Mensch ein völliges Nichtsein ohne sein eigenes Ich vorstellen. Doch kann man das eigene Nichtsein ohne Ichheit nicht mehr empfinden. Der Tod oder das Nichtsein bedeuten für einen nichts mehr. Die Angst und Furcht vor dem Tod erweisen sich daher auch als unbegründet. Aus dieser Analyse heraus kommt Schelling zu dem Schluss, dass die berühmte Frage Shakespeares „To be or not to be“ zumindest im Hinblick auf die Empfindung des Todes letztlich bedeutungslos ist.

Für den jüngeren Schelling, der sich vielleicht noch als Schüler von Fichte verstand, ist der Tod nur ein biologisches Faktum, welches aber die Unsterblichkeit der Ichheit oder Geistigkeit nicht berühren kann. Der Tod lässt sich aber in mehreren Kontexten bei Schelling nicht einfach als der Tod des Menschen verstehen. Zum Beispiel in der *Philosophie der Religion* (1804) wird Tod auch als ein Loslassen von dem Absoluten verstanden. Der Tod bezieht sich auf einen nihilistischen Zustand in der Seele. Aber in Bezug auf den biologischen Tod hat Schelling seit jüngerer Zeit an eine Form der Lebensfortdauer geglaubt.

Im Jahr 1809 vor dem Tod von Caroline, wie schon im zweiten Kapitel gezeigt, spielt der Tod des Menschen nur eine Rolle, das Böse zu vernichten, damit der Mensch zur Seligkeit gelangen kann. Denn im Sterben hat das Böse keine Wirklichkeit mehr, und „sein Zustand ist daher ein Zustand des Nichtseins“ (I, 7, 405). Der Tod zeigte damals nur, dass der Mensch endlich ist. Aber die Stellung Schellings zum Tod hat sich drastisch verändert, nachdem Carolina gestorben ist.

Seine veränderte Haltung zum Tod lässt sich implizit schon am Grabspruch Carolines ablesen. Der Grabspruch ist zwar kurz, aber meiner Meinung nach einer der wichtigsten Texte Schellings zum Thema Tod. So hat er auf dem Denkmal in Maulbronn, wo Caroline beerdigt wurde, geschrieben:

[...]

Ruhe sanft du fromme Seele

bis zur ewigen Wiedervereinigung

GOTT vor dem du bist lohne in dir

die Liebe und Treue die staerker ist als der Tod

[...]

Gott hat sie mir gegeben

der Tod kann sie mir nicht rauben⁴⁶

In diesem kurzen Grabspruch hat Schelling zwei Mal den „Tod“ erwähnt. In September des Jahres 1809, schon nach der Veröffentlichung der Freiheitsschrift, glaubte er, dass die Liebe und Treue der Seele stärker als der Tod seien. Außerdem bedeutet der Tod für ihn nicht die Vernichtung des Menschen. Jedoch hat Schelling an dieser Stelle nicht klar dargelegt, was nach dem Tode des Menschen verbleibt. Allerdings implizieren diese Texte schon, dass der Tod nur eine Brücke ist, mit der das Leben zu tiefgreifenderen Sachverhalten geführt wird.

Neben dem Tod seiner Gattin gibt es aber noch andere Motive, die zu seinem zunehmenden Interesse am Thema des Todes seit 1809, beigetragen haben dürften. Ein andere Motivation dafür ist sein Umgang mit den Mystikern⁴⁷ sogar Ärzten. Der Tod des Menschen wurde nicht mit diesem Leben, sondern auch mit der Fortdauer des Todes, dem künftigen Leben, der Unsterblichkeit und der Auferstehung⁴⁸ auseinandersetzt.

Der Nachlasstext *Fortdauer nach dem Tode* trägt ein Inhaltsverzeichnis: A) Von der Realität des Todes, B) Die Notwendigkeit des Todes, C) Vom Leben nach dem Tod als zweyter Potenz

⁴⁶ Gulyga, Arsenij: *Schelling: Leben und Werk*, aus dem Russischen übertragen von Elke Kirsten, Stuttgart: 1989, S. 243.

⁴⁷ Über den Einfluss von der Mystik auf Schelling vgl. Danz, Christian: *Individualität, Religion, Mystik: Zur Transformation der Mystik in Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*: in: Quero-Sánchez, Andrés (Hg.), *Mystik und Idealismus: Eine Lichtung des deutschen Waldes*, Leiden/Boston: 2020, S. 436-477.

⁴⁸ Die Clara-Fragmente, laut der Herausgeberin Müller-Lüneschloss, sind „das einzige Werk, in dem sich Schelling im Anschluß an einzelne Bemerkungen in seinen identitätsphilosophischen Schriften und dem Spätwerk mit den Themen Tod, Unsterblichkeit und Fortdauer auseinandersetzt“. Die „Ausnahme“ aber sind die Stuttgarter Privatvorlesungen. Ein weiterer neuerdings edierter Text, laut Müller-Lüneschloss, der dasselbe Thema behandelt, ist das sogenannte „Notaten-Buch“ mit dem Titel „Fortdauer nach dem Tode“. Vgl. Müller-Lüneschloss, Vicki: *Einleitung* zu Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*, Hamburg: 2025, S. VII-LXI, hier S. XIII-XIV. Danke Müller-Lüneschloss wissen wir: Neben der neu edierten Clara-Fragmenten steht der Nachlass „Fortdauer nach dem Tode“ auf der Website der Bayerischen Akademie der Wissenschaften „Hybride Nachlass-Edition“ zur Verfügung: <https://schelling.badw.de/text/7501/>.

unsers Daseyns, D) Vom Leben nach der Auferstehung als dritter Potenz unsres Daseyns⁴⁹. Die Gedankenführung in den Privatvorlesungen und den Clara-Fragmenten weist im Wesentlichen dieselbe Struktur auf, außer, dass die Privatvorlesungen die Realität des Todes überspringen.

Obwohl Schelling den Tod der Caroline persönlich erlebt hat und der Tod als ein empirisches Ereignis allen Menschen üblich ist, sind die Realität des Todes und dessen Notwendigkeit aber nicht so selbstverständlich, wenn man den Tod in einen bestimmten philosophischen Kontext versetzt. Die Realität des Todes ist nicht nur das einfache Faktum, dass jeder sterben wird. Der Tod selbst für jeden Verstorbenen ist auch nicht nur ein einmaliges Ereignis. Vielmehr hat der Tod für Schelling eine Realität, die die „Fortdauer“ besitzt.

Deshalb fängt Schelling damit an, dass die Realität des Todes kontrovers sein kann. Vor dem Hintergrund der Unveränderlichkeit der Dinge existiert der Todeszustand in Wahrheit nicht. Betrachtet man das Leben aber aus einer veränderlichen Perspektive, so muss man dem Tod eine Realität zugestehen. Auf einer metaphysischen Ebene erscheint der Tod lediglich als ein Schein. Im Gegensatz dazu besitzt er auf der Ebene der Erscheinung eine Realität.

Die Realität des Todes in der Erscheinung unterscheidet sich aber riesig von derjenigen, die Schelling meinen dürfte. Während man den Tod einer gewöhnlichen Meinung nach als die absolute Trennung von Seele und Körper sieht, ist eine solche Trennung für Schelling unmöglich. Sterben heißt für ihn nur, den Leib in dem Geist oder der Seele zu kontrastierten.⁵⁰ Wenn der Geist dem Leib untergeordnet ist, ist der Mensch „schläfrig“ aber lebend. Je mehr der Leib sich dem Geist unterordnen lässt, desto näher befindet sich der Mensch dem Tod. Die Philosophie, wie Sokrates und Platon sagten, ist „Sterben lernen“.

Die Realität des Todes und seine Fortdauer möchten nicht zum Ausdruck bringen, dass der Tod real und furchtbar ist, sondern dass der Todeszustand auch eine andere Form des Lebens ist. Der Tod ist nämlich eine Fortsetzung des Lebens:

Der Zustand des Todes, in welchem sich der Körper befindet, ist auch noch ein Zustand des Lebens, nur eines anderen, und anderm Gesetz folgenden; und dieses fortgesetzte Leben währet bis zur gänzlichen Auflösung durch die Verwesung.⁵¹

Das menschliche Leben auf Erden ist nur ein Augenblick gegenüber der Ewigkeit. Selbst nach dem physischen Tod befindet man sich nicht endgültig im Ziel, weil die Auferstehung noch aussteht. Der physische Tod und sein Rückzug in den Geist sind als reale und fortdauernde Wirklichkeit zu begreifen, damit der Übergang aus diesem Leben in eine andere Daseinsform

⁴⁹ Vgl. Hybride Nachlass-Edition, *Fortdauer nach dem Tode*.

⁵⁰ Die gleiche Meinung lässt sich auch in den Privatvorlesungen sehen: vgl. I, 7, 476.

⁵¹ Ebd.

und die Auferstehung überhaupt denkbar werden. Versteht man den Tod über seine empirische Erscheinung hinaus als eine in sich fortwirkende Lebensform und als Schwelle zur Auferstehung, so stellt sich die Frage nach der Notwendigkeit eines solchen Todes.

Zuerst ist die Frage: Was macht den Tod notwendig? Seine Notwendigkeit gründet im Widerstreit bleibender Prinzipien, die im Menschen selbst wurzeln. Der Mensch ist das Spannungsfeld von Seiendem und Nichtseiendem, von Gut und Böse. Diese Gegensätze sind nicht äußerlich, sondern konstitutiv für sein Wesen und suchen nach einer Einheit. In der Welt wird dieser Widerstreit nicht vernichtet, sondern in eine Versöhnung versetzt, in der die Prinzipien im lebendigen Einklang stehen. Der Tod erscheint so als notwendiger Übergang: nicht bloß Ende, sondern Bedingung der Auferstehung, als Durchgang durch das Dunkel zur Offenbarung des Lichts. Nur wenn ein Prinzip versucht, selbstständig zu sein, kommt eine Unstimmigkeit und somit tritt die Notwendigkeit des Todes vor.

Der menschliche Geist ist auch ein „Entschiedenes“ (I, 7, 475). Der menschliche Geist im engeren Sinne bzw. der Wille ist entweder gut oder böse. Aber gleichzeitig existiert der Mensch auch in der Natur, wo eine Mischung des Guten und Bösen vorkommen kann. Es gibt immer Konflikt zwischen Bösen und Guten im Geist, der selbst in diesem Leben noch seine eine scheinbare Unentschiedenheit die Form von Entschiedenheit darstellt:

Aus diesem Grunde kann also der Mensch in diesem Leben nicht ganz erscheinen, wie er ist, nämlich seinem Geiste nach, und es entsteht eine Unterscheidung des äußeren und inneren Menschen, des erscheinenden Menschen und des seienden Menschen. (I, 7, 475.)

Nur der Tod spaltet die untereinander unverträglichen Prinzipien im Menschen und führt zu einer Trennung zwischen Gutem und Bösem. Durch den Tod löst sich der Mensch aus der sinnlichen natürlichen Welt und tritt in eine rein geistige Daseinsform über. Der Tod markiert somit den Übergang zur Geisterwelt, die eine bloße spirituelle Welt ist, in der die Sinnlichkeit abgetrennt und die wahrhafte Seite des Menschen, sein innerstes Wesen, offenbar werden kann.

Wie Schelling in *Fortdauer nach dem Tode* so beschrieben hat:

Die Natur ist auch an sich betrachtet nur die unterste Potenz des göttlichen Lebens. Der Mensch inwiefern er in der Natur lebt, ist bloß in seiner untersten Potenz da – und muß in die Höhere entgegengesetzte geistige erhoben werden.⁵²

Der Tod nimmt nicht nur den Geist im engeren Sinn mit, sondern alles, was zum Wesen des Menschen gehört; was dagegen nicht zu ihm gehört, bleibt zurück. Das bedeutet, dass das

⁵² Vgl. Hybride Nachlass-Edition, *Fortdauer nach dem Tode*.

Geistige im Leib als Dämonisches⁵³ dem Tod folgen wird. Denn der Leib wurde vom Geist infiziert und hat an sich ein niedrigeres ideales Prinzip. Wenn sich der Geist für das Gute entscheidet, wird das Gute im Leib verbleiben. Wenn der Geist das Gute wählt, weist der Leib auch die Spur vom Guten auf. Der Tod ist wie gesagt keine absolute Trennung vom Geist und Leib, nur eine Trennung von den Elementen des Leibs, die dem Geist nicht entsprechen (vgl. I, 7, 476).

Die wahre Bedeutung des Todes besteht nun darin, den „wahren Menschen“, die die Einheit von Vernunft, Moral und Gutem sucht, und den „falschen Menschen“, der durch Begierden, Böses und materielle Verlockungen geprägt ist, zu trennen. In diesem Sinne geht der Tod des Menschen über eine empirische Eben aus und hat eine ontologische Bedeutung gewonnen.⁵⁴ Der nach dem Tod bleibende Leichnam ist nur eine leere Hülle, in der Geist und Materie nicht mehr gegenseitig aufeinander wirken. Der Leichnam ist weder bloß geistig noch bloß physisch, sondern „das Geistige vom Physischen und das Physische vom Geistigen“ (I, 7, 476). Auf der einen Seite verbleibt der dämonische Geist, auf der anderen Seite vergeht der leblos gewordene materielle Leib.

Der Tod ist nur der Tod des verkleideten Elements im Menschen und die Entlarvung vom „waren Esse“ (I, 7, 476) oder „reductio ad essentiam“ (ebd.). Das Dämonische ist nicht der Todeszustand, sondern derjenige der Unsterblichkeit im Menschen. Man kann entweder böses Dämonisches oder gutes in sich behalten.

Schelling erkennt das Dämonische als das am höchsten wirkliche Wesen im Menschen. Das Dämonische ist nicht nur eine Metapher oder ein Symbol, sondern eine tatsächliche, mächtige Existenz. Wenn im Volksmund von einem „Geist“ die Rede ist, so ist damit nicht unser inneres, denkendes Bewusstsein gemeint, sondern genau die dämonische Erscheinung, die man als reales „Seelenwesen“ auffasst.

Der Mensch nach dem Tode ist, nach der üblichen Meinung, ein „luftähnliches Wesen“ oder ein „pures, lauter Denken“ (I, 7, 477). Vielmehr ist der Mensch im Tod viel kräftiger und wirklicher als der, der noch lebt. Denn das Geistige ist das eigentlich Wirksame im Tod. In diesem Leben ist der Geist noch mit dem Gemüt vermischt und die Entschlossenheit bleibt

⁵³ Das Wort „Dämonisches“, welches aus dem Altgriechischen „δαίμον“(daimōn) stammt, trägt ursprünglich keine Bedeutung vom „bösen Geist“, auch wenn man es heutzutage eher nur als Synonym mit dem Bösen nutzt. Wenn man „Greek Word Study Tool“ nachschlägt, bezieht sich das Wort aber auf die folgenden Bedeutungen: „god, goddess, of individual gods or goddesses“, vgl.: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=daimwn&la=greek#lexicon>, 2025.

⁵⁴ Ähnliche Meinung Vgl. Müller-Lüneschloß, Vicki: *Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt, Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen: Eine Studie zu F. W. J. Schellings »Stuttgarter Privatvorlesungen« (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2012, S. 279.

schwach. Jene äußerst seltenen Menschen, die im Erdleben mit kraftvoller Entschiedenheit dem Guten oder dem Bösen zustreben, ziehen auch die entsprechenden schwachen Menschen an, sodass sie den Mut finden, ihr eigenes Wesen als gut oder böse zu offenbaren.

Der Tod ist eine Befreiung von der Zufälligkeit und Sinnlichkeit. Im Tod wird das Wesentliche⁵⁵ am Ende gezeigt, und der Geist ist das lautere Leben geworden, in dem nur die geistigen Kräfte wirksam sind. Im Tod ist deswegen „das Böse noch viel böser, das Gute noch viel gütiger“ (I, 7, 477). In diesem Sinne hat Schelling beim Tod von Carolina gesagt, dass die Liebe und Treue kräftiger als der Tod seien.

Im Dämonischen Zustand ist der Tod ein „wachendes Schlafen“ oder ein „schlafendes Wachen“ oder „clairvoyance“⁵⁶ (I, 7, 477). Eine ähnliche Analogie zwischen Schlafen und dem Zustand des Todes findet sich auch in den Weltalter-Fragmenten (1815), in denen Schelling den Tod als einen ewigen „Stillzustand“, einen „Todesschlummer aller Kräfte“ (I, 8, 219) bezeichnet. Der höchste Gegensatz zur Clairvoyance ist der Wahnsinn oder die Hölle. In beiden Fällen werden die Vergessenheit als „Lethe“ (I, 7, 478) und Erinnerungskraft zusammenwirken. Die unterschiedlichen Wirkungen des Vergessens verweisen auf eine metaphysische Gerechtigkeit: Während den Guten durch das Vergessen des Bösen der Schmerz genommen wird, bedeutet das Vergessen des Guten für die Bösen den endgültigen Verlust der Möglichkeit zur Umkehr. Lethe erscheint hier nicht bloß als symbolischer Fluss des Vergessens, sondern als letzter Akt der Trennung zwischen Licht und Finsternis. Die Erinnerungskraft im Tod übersteigt das gewöhnliche Vermögen der Erinnerungskraft, wie wir sie aus dem irdischen Leben kennen. Im Diesseits müssen wir uns alles „er-innern“, während alles im Jenseits hingegen bereits innerlich gegenwärtig bleibt. Erinnerung bedeutet dort nicht ein Nachholen des Abwesenden, sondern ein dauerhaftes In-Sein in der eigenen Seele.

Allerdings wird die Frage noch nicht komplett beantwortet, warum der Tod als die Scheidung des Guten vom Bösen notwendig stattfinden muss. Die Frage führt weiter zu der

⁵⁵ Erstaunlicherweise sieht man auch eine ähnliche Meinung in der modernen philosophischen Anthropologie in dem Aufsatz *Tod und Fortleben* von Max Scheler. Vgl.: Scheler, Max: *Tod und Fortleben*, in: Witter, Héctor (hrsg.), *Der Tod, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Leipzig: 2014, S. 164-181. In diesem Aufsatz ist anstatt von der Unsterblichkeit vom Fortleben nach dem Tod der Rede, dessen „erste Bedingung [der Tod selbst ist]“ (S. 164). Scheler glaubt, es bestehe eine „Wesensunabhängigkeit der Person vom Dasein eines organischen Lebens“ (S. 165), es gebe auch „Wesensgesetze ihrer Akte, ihres Anschauens, Denkens, Fühlens, Liebens Hassens, die von den Wesensgesetzen alles – und nicht nur des irdischen – Lebendigen unabhängig sind“ (ebd.). Für Scheler ist die Fortdauer des Todes eher ein Glauben an das „Fortleben der Person“ (S. 167), die eine „Wesensnatur der Anhängigkeit geistiger Akte vom physiologischen Prozessen“ (S. 169f.) sei.

⁵⁶ Manche glauben deswegen daran, dass sich die Benennung von „Clara“ als Protagonist in den Dialogen auf das Konzept „Clairvoyance“ zurückführen lässt. Vgl. Steinkamp, Fiona: General introduction to *Clara or, on nature's connection to the spirit world*, F.W.J. Schelling, translated, with an introduction, by Fiona Steinkamp, State University of New York Press, 2002, PP. vii-xl, here p. xxxiv.

Frage nach dem Endzweck des Todes des Menschen. Sicher ist, dass das Böse und das Gute mit dem Tode nicht vergehen werden. Im Gegenteil werden die beiden nur durch den Tod verstärkt. Deswegen ist der Tod nicht eine Läuterung der Seele, sondern eine „Vergeistigung“ der Menschen. Da der Mensch in der Naturwelt als die Krone und der Endpunkt der Schöpfung gilt, bringt der Tod die Menschen zurück zur Geisterwelt. Schelling möchte dafür argumentieren, dass der Endzweck des Todes darin liegt, „durch den Menschen, das höchste Geschöpf der Naturwelt, die Natur eine Verbindung mit der Geisterwelt“ (I, 7, 479) zu erhalten. Die Notwendigkeit des Todes liegt somit in der Vermittlung zwischen Natur und Geist: Gott möchte die Verbindung des Menschen mit der Geisterwelt wiederherstellen. Dies ist der letzte und entscheidende Garant für die Notwendigkeit des Todes. Der Tod ist damit kein bloßes Ende des Erdlebens, sondern ein Übergang, der den Menschen als vermittelndes Wesen zwischen der physischen Natur und der geistigen Welt positioniert. Nach dem Tod ist eine Philosophie der Geister unvermeidlich.

3.5.4. Die Konstruktion der reinen Geisterwelt und ihre Verbindung mit der Naturwelt

Wenn das Leben ein Raum des Miteinanders von Gut und Böse ist und ein Feld der Freiheit, in dem beide Kräfte wirksam werden können, dann ist der Tod der Punkt, an dem diese menschliche Freiheit sich endgültig verwirklicht. In dieser Freiheit werden Leib und Geist in eins gebracht. Die Seligkeit der Menschen besteht in der Verbindung zu Gott, während die Unseligkeit eine Trennung von Seele und Gott ist (vgl. I, 7, 478).

Der Mensch nach dem Tod wird im Idealen (A^2) bzw. einer bloßen Geisterwelt gesetzt. Die reinen Geister müssen auch aus dem Idealen und Realen bestehen. Die beiden stammen aus Gott, worin es auch das Ideale und das Reale gibt. Da das Reale in Gott das göttliche Gemüt ist und nur im Vergleich zum göttlichen Verstand relativ real ist, dient er als die reale Grundlage der Geister, ist aber aus göttlicher Perspektive immer noch ideal. Das menschliche Gemüt kommt aus der Naturwelt, aber das Gemüt der Geister kommt von Gott (vgl. I, 7, 479). Dadurch haben die Geisterwesen duale Prinzipien in sich, bleiben aber bloß geistig. Wegen der Dualität in sich haben die Geisterwesen auch ein relatives Nichtseiendes in sich und dadurch eine

Freiheit und sind „auch des Guten und Bösen fähig“ (I, 7, 479). Darin sieht man eine höchste Ähnlichkeit der Geister mit den Menschen in der Naturwelt.

Es gibt auch gute und böse Geister in der Geisterwelt. Während der Mensch diese Welt beherrscht, gibt es auch ein Höchstes ohne Gott, welches die Geisterwelt beherrscht. Die höchsten bösen Geister versuchen auch, eine eigene Welt zu schaffen, damit sie sich von Gott scheiden können. Durch den Abfall der Geister vor der Geburt der Menschen werden die Menschen auch beeinflusst. Aber die Menschen sind böser als die Teufel, denn sie sind das Gemischte (vgl. I, 7, 480).

Auch in der Geisterwelt existiert eine Form von „Gesellschaft“ (I, 7, 480). Die „frömmsten und tugendhaftesten“ ebenso wie die „ruchlosesten und lasterhaftesten“ (ebd.) verfügen über die größte Macht, denn sie sind dämonische Wesen. Es gibt jedoch auch Geister, bei denen „Freiheit, Unschuld, Reinheit der Sitten, Armut“ (ebd.) noch gegenwärtig sind. Diese stehen in Verbindung mit dem Himmel und der guten Geisterwelt. Jene dagegen, die sich durch Bosheit und Laster auszeichnen, sind nur mit der Hölle verbunden. Die guten Menschen sind der guten Geister fähig, während die bösen Menschen nur der bösen Geister zugänglich sind.

Die höchste Ähnlichkeit der Geisterwelt und der Menschen in der Naturwelt bringt zum Ausdruck, dass der Tod die zwei Welten, die beide wesentlich für die Offenbarung des göttlichen Geistes sind, nicht trennen kann, auch wenn die Tätigkeit der Geister nur „innerlich anschaulich sind“ (I, 7, 480). Die Darstellungen der Naturwelt und Geisterwelt sind unentbehrlich für die Verwirklichung des Göttlichen. Aber sie können nur mit der Geburt und dem Tod des Menschen aktuell und sichtbar gesetzt werden und Verbindungen finden: Nur durch die Geburt der Menschen kann die unsichtbare Geisterwelt ihren Leib in der Naturwelt herstellen und seine Wirklichkeit anschaulich machen. Umgekehrt nur durch den Tod des Menschen kann die Naturwelt wieder in die Geisterwelt aufgehoben werden.

Die Menschen sind nicht nur die Ebenbilder von Gott, auch Abbilder Gottes. Als Ebenbilder sind sie als die handelnden Wesen mit Willensfreiheit mit Gott ähnlich. Als Abbilder tragen sie noch ein Schicksal, das wirkliche Leben Gottes in der Geschichte den Urbildern gemäß darzustellen. Dazu schreibt Schelling poetisch:

Die Geisterwelt ist die Poesie Gottes, die Natur seine Plastik. Im Menschen entsteht ein Mittleres, nämlich das sichtbare Drama, weil dieses seine geistigen Schöpfungen zugleich in der Wirklichkeit darstellt. Daher ist die Geschichte am besten als eine große Tragödie anzusehen, die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird, wozu sie die bloßen Bretter hergibt, indeß die Handelnden, d. h. die darauf vorgestellten Personen, von einer ganz anderen Welt sind. In jener Welt ist alles, was in dieser ist, nur auf poetische, d.h. geistige Weise, und

kann darum viel vollkommener, auch auf geistige Art, mitgeteilt werden (der Geist ganz Gesicht, ganz Gefühl). Dort sind die Urbilder, hier die Abbilder. (I, 7, 480)

Mit dem Menschen sind aber die Naturwelt und die Geisterwelt nicht mehr unmittelbar verbunden. Die beiden müssen sich jeweils mithilfe der Geburt und des Todes von einer Seite zur anderen Seite verwandeln. In diesem Sinne ist die unmittelbare Verbindung zwischen der Naturwelt und Geisterwelt „durch den Menschen unterbrochen“ (I, 7, 480). Die Scheidung der Naturwelt von der Geisterwelt ist aber unauflöslich. Nur zusammen können sie eine lebendige Harmonie grundlegen.

Die große Harmonie als Trennung zwischen beiden Bereichen ist jedoch noch nicht die höchste Potenz. Diese liegt vielmehr im ewigen und absoluten Leben, das allein in der Vereinigung der beiden Welten verwirklicht werden kann. Durch die Scheidung des Guten vom Bösen nach dem Tod offenbart sich die „höchste geistige Seligkeit“ (I, 7, 482), in der die Wiederherstellung der Verbindung zwischen Natur und Geist ermöglicht wird. Warum ist die höchste Seligkeit im Geist noch nicht das absolute Leben?

Im Leben nach dem Tod ist die Seligkeit nur eine Seite des Nachlebens. In diesem Zustand unterwirft sich die Natur noch dem Geist. Aber die Natur möchte nicht ewig als „Ruine“ beiseitegelassen werden und hat immer die Sehnsucht, die Verbindung mit dem Geist wiederaufzunehmen. Die Wiederherstellung der absoluten Identität der Natur des Geistes macht das ewige Leben möglich. Das heißt, die Natur und der Geist sind im Gleichgewicht unter dem Absoluten untergeordnet. Die Sehnsucht nach der Natur impliziert, dass dem Menschen nach dem Tod noch sein Leib fehlt⁵⁷. Die mit dem Leib kombinierte Seligkeit ist nämlich die Auferstehung⁵⁸.

Schelling betont, dass die Wiederherstellung ein langsamer Prozess sei, denn es ist unmöglich, „bevor nicht dieselbe Scheidung in der Natur von sich geht. Dies geschieht jedoch langsamer, weil sie viel tiefere Lebenskraft hat“ (I, 7, 482). Die Natur muss die „Krisis“ erleben. Jede Krise ist mit einem Gericht und einer Entscheidung verbunden, damit jede Krankheit „ausgeschlossen“ werden kann. In dieser „letzten Entscheidung“ wird das Nichtseiende aus der Schöpfung ausgestoßen, so dass die „ganz gesunde, lautere und unschuldige Natur“ hervorgehen kann. So wird die Natur zur Basis des Himmels, die Hölle aber zur Grundlage der Natur. Die Scheidung der Natur verleiht jedem Element in der Natur eine

⁵⁷ Vgl. *Georgii-Nachschrift*, in: F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, mit einer Einleitung und Anmerkungen, kritisch herausgegeben von Vicki Müller-Lüneschloss, Hamburg: 2016, S. 69-134, hier, S. 128.

⁵⁸ Vgl. *Georgii-Nachschrift*, S. 129.

Verbindung zum Geist. Damit werden die Toten auch den Leib aus der Naturwelt wiederbekommen und dadurch auferstehen.

3.5.5. Das Wesen des Menschen: Der Mensch ist keine Maschine

Bevor dem Menschen seine Stellung im Kosmos sicher zugewiesen werden kann, stellt sich zuerst erneut die klassische Frage: Was ist der Mensch selbst? Das psychologische Schema ist eine Ausdehnung der Naturphilosophie in die ideale Philosophie bis zur Geisterwelt. In der Freiheitsschrift besteht das Wesen des Menschen in seiner eigenen Tat. Der Mensch wurde als ein geistiges, intelligibles Wesen beschrieben, welches eine Selbstbestimmung zum Guten und Bösen mit Zurechnungsfähigkeit besitzt. Auch als persönliches Wesen ist der Mensch das einzige Wesen, das das Dasein Gottes in seinem Bewusstsein begreifen kann.

Die Anthropologie Schellings in den Privatvorlesungen betont, dass der Mensch nicht nur ein biologisch-organisches Wesen ist, sondern zugleich eine komplexe Einheit von Seele und Geist darstellt. Die zeitgenössische Neurowissenschaft versucht oft, menschliches Bewusstsein, Handeln und moralische Urteilstatkraft auf neuronale Prozesse zu reduzieren und damit die Menschen durch rein physikalisch-chemische Abläufe zu erklären. Diese reduktionistische Perspektive mag wichtige Einsichten über die biologischen Grundlagen liefern, übersieht jedoch die geistige Selbstbestimmung und den werthaften Aspekt des Menschseins.

Der Mensch ist neben dem Gehirn auch ein affektionierter Geist, der Krankheiten haben kann. Auch im Angesicht der Herausforderungen durch die künstliche Intelligenz bleibt Schellings Anthropologie von grundlegender Bedeutung. Denn wenn man Schellings Überlegungen folgt, fehlt es der Künstlichen Intelligenz an einem Leib, wodurch ihr die Fähigkeit verwehrt bleibt, die sinnlich wirkliche Interaktion unter Menschen in der natürlichen Welt zu erfahren.⁵⁹ Ohne Leib kann weder Gott noch Mensch als ein Wirkliches sein.

⁵⁹ Vgl. Fuchs, Thomas, *Verteidigung des Menschen, Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Frankfurt am Main: 2020, S. 260: „Nur als verkörperte, leibliche Wesen sind wir aber auch füreinander wirklich.“ Auch Fuchs vertritt die These: „Nicht eine abstrakte Innerlichkeit, körperloses Bewusstsein oder reiner Geist sind die Leitideen einer humanistischen Sicht des Menschen, sondern seine konkrete leibliche Existenz.“ Obwohl Schelling das Wesen des Menschen nicht in der Leiblichkeit begründet, bildet der Leib doch die Grundlage für ein wirklich Seiendes – sowohl für den Menschen als auch für Gott. Ohne Leib bliebe Gott lediglich eine abstrakte Idee und würde niemals zur Wirklichkeit. Zudem ist die leibliche Existenz die Voraussetzung für den Tod, der für die Bestimmung des Menschen von zentraler Bedeutung ist. Die Sterblichkeit stellt somit einen wesentlichen Aspekt menschlicher Existenz dar.

Auch wenn die künstliche Intelligenz den menschlichen Denkprozesse imitieren und nachbilden kann, kann sie aber das seelische Leid sowie den Schwermut und die unvordenkliche Melancholie über die mögliche Unversöhnlichkeit zwischen Geist und Natur nicht erfahren. Die Gefühle insbesondere die negativen Gefühle im Gemüt sind aber die Voraussetzung der Verklärung im Geist.

Besonders bedeutsam ist jedoch, dass Künstliche Intelligenz nicht als sterbliches Wesen verstanden werden kann. Schelling und Scheler stimmen darin überein, dass nur ein sterbliches Wesen im Tod die reine, geistige Persönlichkeit seiner Existenz vollständig offenbaren kann. Gerade dieser über den Leib hinausreichende, unsterbliche Anteil macht das eigentliche Wesen des Menschen aus. Dass der Mensch ein geistiges Wesen ist, wurde in der Freiheitsschrift dadurch bewiesen, dass dessen Freiheit sich in der Fähigkeit zur Wahl zwischen Gut und Böse zeigt. Dass sich seine geistige Existenz offenbaren kann, wird weiter im Jahr 1810 erst mal nicht zuletzt in der Fortdauer des Todes und dem Fortleben nach dem Tod verklärt, dessen Voraussetzung nichts anders als der Leib in der Natur sei.

3.6. Die Bestimmung des Menschen im Jahr 1810

Nachdem der Tod und die Auferstehung der Menschen diskutiert wurden, ist die Endabsicht oder „der höchste Endzweck“ (I, 7, 483) der Schöpfung zu diskutieren. Der Mensch steht dabei im Mittelpunkt des kosmischen Umlaufs (vgl. I, 7, 483): Er verbindet das Höchste mit dem Niedrigsten und wird zum Ort der endgültigen Vergöttlichung, auch der Natur durch ihn. Die Schöpfung ruht erst dann, wenn Anfang und Ende ineinander fallen und alles, auch das Böse, in die göttliche Ordnung rückgeführt ist. Über den Umlauf und die Bestimmung des Menschen muss man sich auch an den Clara-Fragmente zuwenden:

Allein wenn es wenigstens Eine **göttliche Endabsicht** ist, daß das Innere soviel möglich im Äußeren dargestellt werde, so sind die beiden Endpunkte, der, wo das Innerste am reinsten erhalten, und der, wo es am meisten verkörpert und veräußerlicht ist, gewissermaßen gleich wichtig, und wenn wir uns die lebendige fortgehende Schöpfung gleichsam als einen Umlauf vorstellen dürfen, in welchem beständig das Körperliche ins Geistige erhoben, das Geistige zum Körperlichen herabgesetzt wird, bis beide Elemente mehr oder weniger sich durchdrungen haben und eins geworden sind, so würde dieser **Umlauf** erst dann seinen wahren Zweck erreicht

haben, wenn das Höchste und Geistigste bis zum Körperlichsten herabgestiegen, das Tiefste und Allergröbste aber bis zum Geistigsten und Verklärtesten emporgehoben wäre. Gerade also auf dieser äußersten Grenze der Welt, wo das Gewächs der Schöpfung gleichsam ganz in die Masse und Körperlichkeit geht, wäre im Laufe der Zeiten die Erscheinung des Reinsten und Geistigsten notwendig gewesen, und im Gegenteil das, was aus dem Untersten und Gröbsten kommt, **also gerade der Mensch, muß seiner letzten Bestimmung nach zur höchsten und zartesten Geistigkeit erhoben** werden. Denn eher kann die Schöpfung nicht ruhen, bis das Oberste wieder zum Untersten gekommen, und es gilt auch hier, daß die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten werden müssen⁶⁰. (I, 107f.)

Der ganze Kosmos muss als ein Umlauf verstanden werden. Die Natur muss konstant zum Geist erhoben werden, während sich die Geister immer wieder nach der Natur sehnen. In diesem Umlauf verschmelzen die beiden Welten schließlich miteinander und münden in die Einheit. Der höchste Geist als Gott steigt deshalb in die tiefsten Schichten der Naturwelt hinab, während der Mensch, der aus der Natur hervorgeht, danach strebt, sich zum höchsten Geist zu erheben. Die Bestimmung des Menschen liegt gerade darin, sich zum Göttlichen zu erheben bzw. sich zu vergöttlichen. Umgekehrt liegt die höchste Absicht der Schöpfung darin, dass das Absolute oder Gott endlich einen sichtbaren, wirklichen Leib für sich gewinnt. Das heißt, Gott muss Mensch werden, um sich selbst wirklich zu sein. Aber der Mensch muss versuchen, das Göttliche in sich offenbaren zu lassen⁶¹.

Dieser doppelte dialektische Wege die Menschwerdung des Göttlichen und die Vergötterung des Menschlichen, ist der lebendige schöpferischer Prozess, der sich durch die ganze Geschichte der Welt zieht. Erst wenn das Geistigste bis ins Körperlichste herabgestiegen und das Gröbste bis ins Geistigste erhoben worden ist, kommt der kosmische Umlauf zur Ruhe. Dann werden die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten sein. Somit beendet Schelling die Privatvorlesungen:

Diese letzte Periode in der letzten ist die der ganz vollkommenen Verwirklichung – also der völligen Menschwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ohne Nachteil seiner Unendlichkeit.

Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr. (I, 7, 484)

⁶⁰ Hervorhebung von der Autorin.

⁶¹ Über die Bestimmung des Menschen in Privatvorlesungen sehe auch Frigo, Gian Franco: *Natur in den Stuttgarter Privatvorlesungen*, in Hühn, Lore; Schwab, Phillip (Hrsg.): *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, S. 183-200, hier S. 198: „So war es die Bestimmung des Menschen (und ist es geblieben), die wahre Einheit der Natur zu verwirklichen und durch sein Werk das Göttliche und das Ewige in ihr zu offenbaren.“

Der Beweis der Gottesexistenz liegt in der Manifestation eines lebendigen pantheistischen Systems, die in der Aufhebung des Menschen zum Absoluten und der Verkörperung des Geistes in der Natur besteht. Die Anthropologie gilt nämlich als die Grundlage des Verständnis des Absoluten (Gottes), auch als die Vollendung der Darstellung der Gottesexistenz.

Der Mensch besitzt eine Stellung als Mittler zwischen Natur und Geist. Einerseits ist er der Höhepunkt der Schöpfung in der Natur. Als Höhepunkt unterscheidet er sich aber nicht von den anderen Lebenswesen quantitativ, sondern qualitativ. In der systematischen Philosophie des Jahres 1810 wird das Verhältnis des Menschen zum Universum neu bestimmt: Der Mensch erscheint nicht bloß als Übergangswesen zwischen Natur und Geist, sondern als das lebendige Zentrum, das beide Sphären vermittelt. Als höchste Potenz der Naturwelt und zugleich als Beginn der Geisterwelt verkörpert der Mensch nicht nur den „Gipfel der Schöpfung“, sondern auch das Prinzip der inneren Einheit aller Gegensätze.

Das Wesen des Menschen gründet nicht allein in seiner organischen Leiblichkeit oder psychischen Empfänglichkeit, sondern auch in seiner Fähigkeit zur göttlichen Darstellung. Der Mensch besitzt die Möglichkeit in sich, die Einheit in der Differenz, Endlichkeit in der Offenbarung des Unendlichen zu leben. In der Analogie zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Sein und dem Seienden erscheint der Mensch als Mikrokosmos, in dem sich die Spannung der Prinzipien und ihre Versöhnung konkret vollzieht. Er ist nicht nur ein Teil der Schöpfung, sondern auch eine vom Bewusstsein erfasste Reflexion derselben.

Der Mensch ist zugleich Resultat und Ursprung: Er ist Ziel der natürlichen Entwicklung und zugleich Anfangspunkt der freien, geistigen Entfaltung. In ihm wird das Universum nicht nur gedacht, sondern erlebt und getragen. Erst durch den Menschen wird das Absolute nicht nur als bloße Substanz, sondern als wirklich lebendig und als Person, von dem Menschen im Bewusstsein erfasst. Im Menschen erreicht deswegen das Universum Bewusstsein über sich selbst. Gott, der nicht mehr ohne den Menschen gedacht werden kann, offenbart sich in ihm als lebendiges Werden.

Zusatz: die Visualisierung des Kosmos und die Position des Menschen (1810)



4. Exkurs: Verteidigung des Menschen: Das anthropologische und psychologische Schema bei Schelling (1837)

Der letzte Text, der zusammen mit der Freiheitsschrift und den Privatvorlesungen die Anthropologie bei Schelling ausmacht, stammt aus dem Nachlass Schellings, und zwar aus der späteren Periode (ungefähr im Jahr 1837) bzw. Anthropologisches Schema (I, 10, 287–294). Diese Schrift besteht zwar nur aus sechs Seiten, ist aber der einzige Text in Schellings sämtlichen Werken, der die „Anthropologie“ zum Titel gemacht hat. Aber der Titel „Anthropologisches Schema“ stammt nicht von Schelling selbst, sondern wurde von seinem Sohn K. F. A. Schelling beim Edieren erdacht.¹

Was bedeutet Anthropologie bei Schelling in diesem Zusammenhang? Neben den unter dem Titel „Anthropologie“ von Schellings Sohn K. F. A. Schelling in die Gesamtausgabe aufgenommenen Texten wurde im Geheimen Hausarchiv im Bayerischen Hauptstaatsarchiv auch eine inhaltlich mit dem *Anthropologischen Schema* sehr nah verwandte Reinschrift mit dem Titel „Das Psychologische Schema“ entdeckt, die Schelling „offenbar auf Bitten des Kronprinzen hin ausgearbeitet hat“². Dieses psychologische Schema weicht laut Walter Ehrhardt „an etlichen Stellen von dem in den Sämtlichen Werken enthaltenen ‚Anthropologischen Schema‘ ab“³. Diese Abweichungen betreffen aber vor allem formale Aspekte, wohingegen eine starke inhaltliche Verwandtschaft zwischen den Texten besteht.

Die kleine Anthropologie oder Psychologie ist ein eigenständiger Text, der sich ausschließlich dem dynamischen Prozess der menschlichen Seele widmet, an dessen Ende sich eine vollständige Persönlichkeit herausbildet. Die hier entworfene Anthropologie ist demnach weder als Teil einer Identitätsphilosophie zu verstehen noch tritt sie in impliziter Form vor dem Hintergrund einer metaphysischen Prinzipienlehre auf.⁴ In diesem Zusammenhang ist die

¹ Vgl. Ehrhardt, Walter E.: *Schellings Leonbergensis und Maximilian II, von Bayern Lerhstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1989, S. 16. Das psychologische Schema vgl. S. 16.

² Vgl. Ehrhardt, Walter E.: *Schellings Leonbergensis und Maximilian II, von Bayern Lerhstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1989, S. 16. Das psychologische Schema (vgl. S. 17–22).

³ Vgl. Ebd.

⁴ „Es ist nicht bekannt, daß Schelling den Text in irgendeinem anderen Zusammenhang benutzt hat.“ Vgl. ebd. S. 22.

Anthropologie der Psychologie gleichzusetzen. Diese versteht sich als eine eigenständige Wissenschaft, die die Elemente der menschlichen ‚Psyche‘ sowie deren organischen und lebendigen Zusammenhang untersucht.

Eine auf Psychologie konzentrierte Anthropologie impliziert, dass das Wesen der Menschen nicht nur in der Naturwelt Es stellt sich nun die Frage, inwieweit sich in ihr noch ein Echo der rekonstruierten Anthropologie von 1809 sowie der explizit ausgeführten Anthropologie aus den Privatvorlesungen vernehmen lässt. Gleichzeitig bleibt die Frage offen, ob das anthropologische Schema allein in der Lage ist, die Frage nach der Bestimmung des Menschen sowie den Sinn des Lebens zu beantworten.

Die Anthropologie gliedert sich in drei Bereiche: Wille, Verstand und Geist. Diese Elemente sind keinesfalls „als statische Elemente eingeführt“⁵. Neben der Darstellung der drei Elemente kann die Anthropologie als „die Stufen der freien Entfaltungsmöglichkeiten der Persönlichkeiten“⁶ betrachtet werden.

Am Anfang des anthropologischen Schemas knüpft Schelling an die Freiheitsschrift an, in der der Wille als die höchste Instanz bezeichnet wurde. Er folgt der Freiheitsschrift also darin, dass der Wille „der Grund von allem, das ursprünglich Stoff-Erzeugende, das Einzige im Menschen, die Ursache von Seyn ist“ (I, 10, 289). Ebenso wie in der Freiheitsschrift hat Schelling dem Willen auch hier die primäre Initiative zugesprochen. Die Anthropologie fängt auf dynamische Weise an: Der Wille des Menschen ist die unbedingte und unendliche Ursache von allem Sein. Gegen die erschaffende Kraft steht die begrenzende Kraft im Menschen: Verstand (I, 10, 289). Der Verstand ist ein erhobener Wille, dessen Zweck im Geist liegt.

Die Aufgabe des Menschwerdens liegt darin, die drei Elemente „im rechten, ihrer Natur gemäßen Verhältnis zu vereinigen“ (I, 10, 289). Der Prozess der Vereinigung ist der Prozess der Formulierung bestimmter Persönlichkeiten des Menschen. Die natürlichen Eigenschaften eines Menschen bestehen in den Anlagen seines Willens, Verstandes und Geistes, die er vor jedem bewussten Handeln bereits besitzt. Diese Eigenschaften wirken entweder fördernd oder hemmend auf sein Tun und müssen im Handeln genutzt, überwunden oder verändert werden. Wille, Verstand und Geist sind dabei jeweils gesondert zu betrachten.

Der Wille ist eine Kraft mit Energie, deren Quantität sich verstärken oder verringern kann⁷. Mit seinem Willen steht der Mensch also in einer Skala der Intensität der Energie. Nur wenn die Energie mehr als Null ist, erschafft man erst einen „Gegenstand“ für sich, ohne den der

⁵ Vgl. Ebd. S. 17.

⁶ Ebd.

⁷ Die Quantmächte des Willens erwecken die Erinnerung an Spinozas Conatus oder Nietzsches Willensphilosophie.

Verstand kein Objekt zur Regelung mehr hat. Das heißt, ein Mensch ohne Willen ist geistig tot. Der Zustand von einem nichtswollenden Menschen ist demnach „Blödsinn“ oder „Idiotismus“. (I, 10, 290)

Setzt sich der Wille einmal in Bewegung, verbleibt er im Prozess. Daraus können sich sowohl eine gute als auch eine schlechte Anlage des Willens ergeben. Ein Wille, der sich noch in der Entwicklung befindet, kann sich dabei als bildsam, unbildsam oder gar als störrisch erweisen (vgl. I, 10, 290). Der Wille ist auch eine Selbstmanifestation. Entsprechend treten gute oder üble Laune als die Erscheinungsformen der Willens-Anlage hervor. Wegen des Willens kann man auch „Empfänglichkeit für Vergnügungen und Verdrossenheit“ (ebd.) haben. Der Wille ist nicht bloß einfache Willensfreiheit, sondern vielmehr eine Lebenskraft, die dem menschlichen Dasein verschiedene Empfindungen und Affektionen bzw. Freude, Schmerz und anderes verschafft. Als Lebenskraft bildet der Wille die Grundlage der Selbstbildung und der Ausbildung der Personalität. Ohne ihn würde das Leben geistig sterben. Ein Wille jedoch, der nicht durch den Verstand geordnet und reguliert ist, bleibt bloßes Begehrten und nichts weiter als der tierische Wille (ebd.). Andererseits erkennt Schelling aber gleichzeitig durch den Begriff Willen die Animalität an, oder genauer gesagt, die natürliche Bestimmtheit des Menschen.

Der Wille selbst macht noch keine menschliche Freiheit aus, wie im zweiten Kapitel bereits dargestellt wurde. Die menschliche Freiheit besteht nur im Kampf zwischen dem Wollen und dem Verstand bzw. der Selbstheit und dem regulierenden Verstand. Der menschliche Verstand als begrenzende Kraft beweist nicht, dass der Mensch in Grenzen leben muss, sondern umgekehrt, dass der Mensch eine „natürliche und schon angeborene Unabhängigkeit“ (I, 10, 290) vom Willen besitzt. Der Verstand kann durch Bildung formiert werden. Die Überwindung des Verstandes durch die Selbstheit ist das Böse und „verfinstert den Verstand“ (I, 10, 290)

Der Geist als die höchste Potenz ist eine „natürliche Superiorität“ (I, 10, 291) über Willen und Verstand. Für den Geist sind die beiden anderen nur Werkzeuge, aber der Geist selbst ist nur „Stoff für den höheren Proceß“. (I, 10, 291)

Schelling hat auch das Zusammenwirken unter den drei Stufen beschrieben. Zuerst ist da das umgekehrte Verhältnis zwischen Willen und Verstand. In den unterschiedlichen Beziehungen zwischen Wille und Verstand ergeben sich vielfältige Ausdrucksmöglichkeiten des Willens. Ordnet sich der Wille dem Verstand unter, so tritt er im Gegensatz zum bloßen Blödsinn als Wahnsinn in Erscheinung. Stößt der Wille den Verstand zurück, äußert er sich in Form von Leidenschaft. Schließt der Wille den Verstand jedoch völlig aus, so zeigt er sich in

roher Brutalität. (vgl. I, 10, 291). Wenn der Wille das Gesetz vom Verstand verweigert und ihm selbst Gesetz gibt, nimmt er die Gestalt der Willkür an. (ebd.)

Der Verstand kann in den Dienst des Willens treten, um diesem gemäß seinen Absichten „Möglichkeiten“ zu erschließen. Setzt der Wille seine Tätigkeit im Verstand fort, so erscheint er in der Gestalt echter oder unechter „Phantasie“ (I, 10, 291). Ob es sich dabei um wahre oder bloße Phantasterei handelt, hängt davon ab, ob der Wille, nachdem seine schöpferische Kraft aktiviert wurde, weiterhin dem Gesetz des Verstandes zu folgen vermag. Die Frage, ob die Fantasie edel oder unedel ist, bestimmt sich zudem durch die Ausrichtung des Willens: auf bloß sinnliche Lust oder auf höhere Zwecke. (I, 10, 291)

Der Wille kann auch dem Verstand dienen. In diesem Falle manifestiert sich der Wille in „sanguinischer Temperatur“ (vgl. I, 10, 292). In den Dienst bestimmter Zwecke, indem er sich durch Beobachtungsgabe, Gedächtnisstärke und Aufmerksamkeit auszeichnet, bleibt der Wille dabei meist in einer rezeptiven Haltung. (ebd.)

Als eine unbedingte Neigung erscheint dieses Temperament dort, wo der Geist ausgeschlossen bleibt und der Wille nicht zur schöpferischen Tätigkeit gelangt, sondern sich auf ein Objekt fixiert. Dies führt zu einem bloß verstandesmäßigen Wissen, das sich ausschließlich auf das Gegebene, auf Erfahrung richtet, ein einseitiger Scharfsinn, der im Extremfall in Aberwitz und Grübelei umschlagen kann. In moralischer Hinsicht zeigt sich eine bloße Legalität, die von geistiger Freiheit unberührt bleibt, eine unfreie, illiberale Gesinnung, die eher Knechtschaft als Autonomie offenbart. Daraus kann eine selbstsüchtige, geistlose Klugheit hervorgehen, die schließlich in Tyrannie mündet, im Unterschied zum Despotismus jedoch eine gewisse Rationalität bewahrt.

Für Schelling besteht die eigentliche Bildung der Persönlichkeit in der freien Einheit von Wille, Verstand und Geist. Nur im Zustand ihrer harmonischen Vereinigung kann der Mensch als ein frei schöpfendes Wesen erscheinen und Persönlichkeit sowie einen wirklichen Charakter erlangen. Doch im höchsten Sinn ist Persönlichkeit ein Zustand der Charakterlosigkeit – das heißt: die absolute Einheit aller Prinzipien. Die freie Sittlichkeit gründet in eben dieser absoluten Einheit. (I, 10, 292)

Der gesunde Geist des Menschen kann auf zwei Weisen erlangt werden. Die eine gründet in der natürlichen Gegebenheit: Wer eine innerlich einheitliche Natur besitzt, verfügt eher über eine passive Seele als über einen aktiven Geist. In seinem Gemüt herrscht eine gefühlsmäßige Einheit, die mit einer Liebe und einer Neigung zum Mystizismus einhergeht. Dies ist die sogenannte schöne Seele (I, 10, 292). Die schöne Seele tendiert dazu, ein melancholisches Temperament zu haben. (ebd.)

Die geistige Einheit kann sich auch in heroischer Form ausdrücken. Das sogenannte heroische Temperament entsteht durch die selbsttätige Bildung des Individuums und zeigt sich als Übereinstimmung zwischen dem egoistischen Ich und seinem Willen. Das heißt: Der Wille vollzieht seine Selbstverwirklichung im Einklang mit dem Verstand. (ebd.)

Neben dem heroischen Temperament findet sich dieses maßvolle und zugleich selbstverwirklichende Gleichgewicht (die „harmonische Bildung“ (I, 10, 293)) auch im Bereich öffentlicher Angelegenheiten. Diejenigen, die über Weisheit im öffentlichen Handeln verfügen, vermögen auch andere zum gemeinsamen Handeln zu rufen. In der künstlerischen Tätigkeit hingegen verklärt sich ein Geist, der Wille und Verstand in sich auszugleichen vermag, zur schöpferischen Fantasie (Einbildungskraft). Der höchste Ausdruck der Kunst ist der geläuterte Geschmack, der nichts anderes als ein vollständig gereinigter Wille ist und nichts Unschönes mehr begehrn kann.

Ein gesunder Geist kann sich auch in wissenschaftlicher und philosophischer Tätigkeit zeigen. In den wissenschaftlichen Tätigkeiten verfügt der Mensch über die einfache Verstandesfähigkeit, nach bestimmten Regeln zu handeln. Die Urteilskraft, die erkennt, welche Regel anzuwenden ist, ist eine höhere Fähigkeit als der Verstand. Die höchste Form der Erkenntnisfähigkeit bzw. die Vernunft ist die Fähigkeit, sich die Regel selbst zu schaffen. Dieses Vermögen wird von Schelling auch als Genialität bezeichnet (vgl. I, 10, 294).

In den höheren Erscheinungsformen des Geistes werden alle vorhergehenden Stufen zu seinen Momenten. Die Religion erscheint nicht erst auf der höchsten Stufe des Geistes, sondern sie nimmt je nach Stufe unterschiedliche Gestalten an. Eine Religion, die sich ausschließlich auf den Willen gründet und Verstand sowie Geist ausschließt, ist ein religiöser Empirismus (I, 10 294). Da in dieser Form sowohl der Verstand als auch der Geist vollständig ausgeschlossen sind, äußert sich Religion lediglich als religiöse Schwärmerie (I, 10, 294). Wenn sich dieser Enthusiasmus mit Politik verbindet (zum Beispiel im Jesuitismus), entsteht daraus Fanatismus (ebd.). Befindet sich Religion hingegen ausschließlich im Bereich der bloßen Vernunft, so verkommt sie zum „kahlen Rationalismus“ (I, 10, 294).

Dieser kurze und prägnante Text beim späten Schelling, nämlich *Das anthropologische Schema* oder *Psychologisches Schema*, behandelt die Anthropologie weder auf der Grundlage einer metaphysischen Lehre oder der Prinzipienlehre noch in Bezug auf die Naturphilosophie oder im Verhältnis zu Gott. Es geht umgekehrt unmittelbar im Detail auf die zahlreichen psychischen Phänomene ein. Trotzdem erkennen wir in ihm viele Echos an Ideen aus der Zeit zwischen 1809 und 1810 wieder. Dies zeigt sich vor allem in folgenden Aspekten:

Wie bereits in der Zeit der Freiheitsschrift betrachtet Schelling den Willen weiterhin als die höchste Instanz und als den genetischen Grund allen Seins. Der Wille ist seinem Wesen nach schöpferisch, tätig, begehrend, aber keine starre Substanz. Erst durch den Verstand, der als begrenzende und einschränkende Kraft wirkt, vermag der Wille im Menschen eine vernünftige Wirksamkeit zu entfalten. Eine wahrhaft gesunde Psyche entsteht nur in der harmonischen Einheit von Wille und Verstand innerhalb eines höheren Prinzips: der Persönlichkeit bzw. dem Geist.

Das anthropologische Schema kreist weiterhin um das Modell der zwei Prinzipien im Eins, also um das Spannungsverhältnis zwischen Wille und Verstand sowie deren Versöhnung im Geist. In diesem Text beschränkt sich Schelling nicht mehr allein auf die moralischen Phänomene des Guten und Bösen, sondern er versucht, die vielfältigen Beziehungen zwischen dem Willen und dem Verstand auf die verschiedenen Erscheinungsformen des Geistes oder des Gemüts auszudehnen. Dabei betont Schelling, dass ein gesunder Geist nur in der harmonischen Einheit von Willen, Verstand und Geist bestehen kann. Dieses grundlegende Verständnis von Spiritualität erinnert noch an die um 1810 entwickelte Lehre vom Gemüt, vom Willen und von der Seele, auch wenn sich die Verwendung der Begriffe unterscheidet.

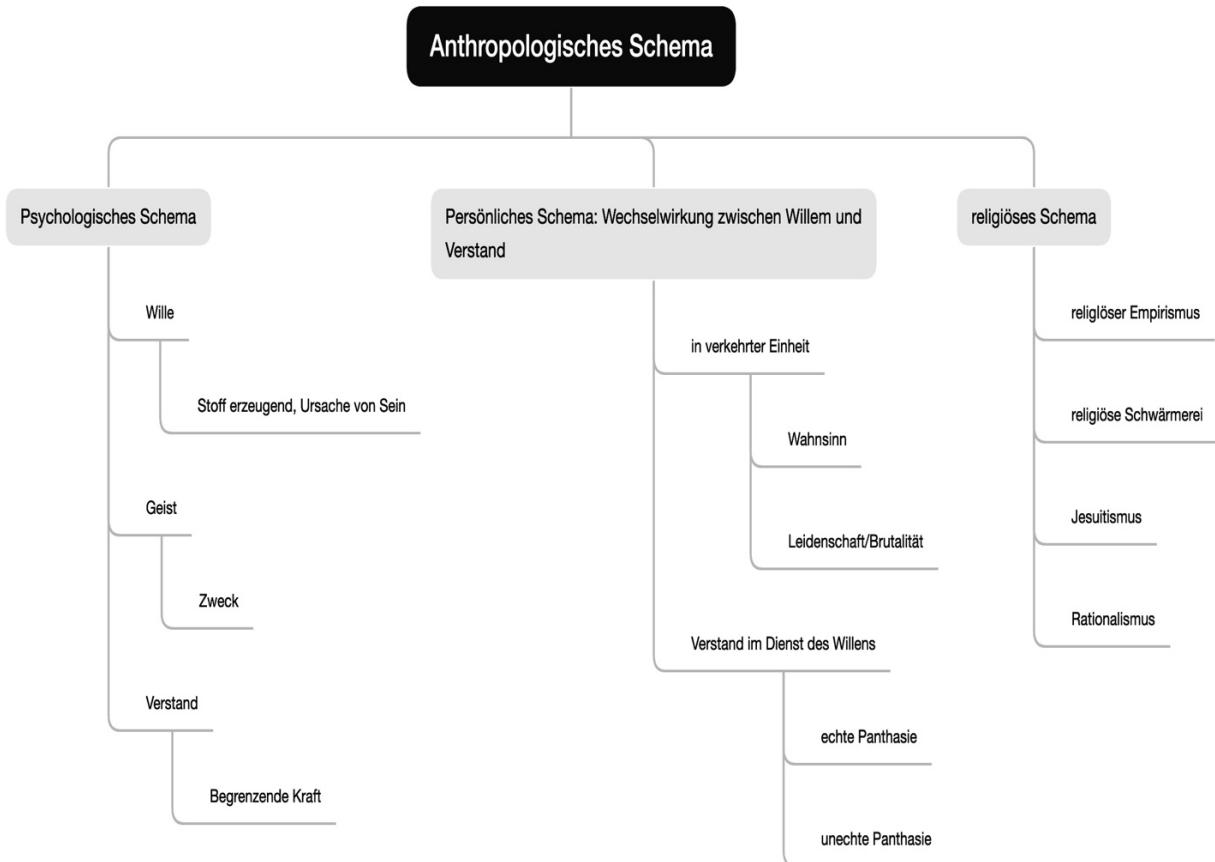
Die anthropologische Darstellung dieses Textes ist nicht nur eine Fortsetzung der Ideen des mittleren Schelling zwischen 1809 und 1810, sondern hat auch ihre eigenen, einzigartigen Aspekte und Züge. Sie ist insofern einzigartig, als es sich um einen Text handelt, der unabhängig von Metaphysik, Naturphilosophie und Theologie entstanden ist. Aus diesem Text lässt sich erkennen, dass der späte Schelling sich dessen bereits bewusst war, dass die Anthropologie als eine eigenständige Disziplin zu begreifen ist. Der Grund hierfür liegt darin, dass die Anthropologie das Studium der menschlichen Psyche als ein eigenständiges und komplexes Objekt in den Mittelpunkt stellt. Im Gegensatz dazu konnten 1804 der Platz des Menschen im Universum, sein Wesen und sogar der Sinn des Lebens nur unter der Bedingung der Klärung des Wesens des Absoluten und des Verhältnisses des Endlichen zum Absoluten beantwortet werden. Auch im Jahr 1809 ließ sich das Wesen und der Zweck des Menschen, die sich vor allem um die Frage der Freiheit und der Moral drehten, nur im Spannungsverhältnis zwischen Gott und dem Absoluten deuten. In beiden Schriften hat Schelling die Anthropologie noch nicht als eine eigenständige Wissenschaft verstanden. Um 1810 stand die Anthropologie vielmehr neben der Naturphilosophie, und gemeinsam bearbeiteten sie zentrale anthropologische Fragestellungen. Im anthropologischen Schema schließlich hat Schelling bereits angedeutet, dass der Mensch, losgelöst von seinen natürlichen und göttlichen Anteilen

und nur auf sich selbst, auf seinen eigenen Geist zurückgeführt, den Gegenstand einer eigenständigen Wissenschaft bildet.

Im Jahr 1809 steht das Wesen und das *telos* des Menschen, der sich in erster Linie um die Frage der Freiheit und der Moral dreht, in der Spannung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Absoluten, bevor das Wesen interpretiert werden kann. In beiden Texten hat Schelling nie daran gedacht, dass die Anthropologie eine eigenständige Wissenschaft sein könnte. Um 1810 standen die Anthropologie mit der Naturphilosophie zusammen und beantworteten gemeinsam die wichtigen Fragen der Anthropologie. Und in dem anthropologischen Schema mag Schelling uns suggeriert haben, dass die Seele des Menschen selbst schon eine unabhängige Wissenschaft ist. Doch selbst im Inneren des Geistes wurzeln die niedersten Schichten der seelischen Erscheinungen in der Natur, während die höheren seelischen Erscheinungen mit dem Geist zu tun haben. Die Seele selbst ist eine zweite Natur, die aus der ersten Natur des Menschen hervorgewachsen ist.

Schellings „anthropologisches Schema“ eröffnet eine einheitliche Perspektive, die den Menschen in der Gesamtheit seiner physiologischen, bewussten, geistigen und geschichtlichen Dimensionen erfasst. Angesichts einer Gegenwart, die von technischer Rationalität dominiert, den Körper zur bloßen Funktionalität reduziert und das Geistige marginalisiert, bietet Schellings Denken wichtige Orientierung: Der Mensch ist nicht bloß Gehirn und Kognition, sondern ein ganzheitliches Wesen, dessen Freiheit sich in geistiger Vielfältigkeit und der Freiheit und in allen Richtungen entwickeln kann.

Zusatz: Visualisierung des anthropologischen Schemas (1837)



Schluss

Diese Untersuchung nimmt ihren Ausgang bei jener „verzweifelten Frage“, nämlich „Warum ist nicht Nichts?“ (II, 3, 7), die Schelling in seiner Spätphilosophie aufwirft, und verfolgt von dort aus die inneren Beweggründe seines philosophischen Wandels zurück. Im Zentrum steht dabei der Übergangszeitraum von 1804 bis 1810, in dem die zunächst verborgene, später explizit werdende philosophische Anthropologie rekonstruiert werden soll.

Dies ist nicht nur eine Analyse philosophischer Texte, sondern zugleich die Manifestation einer theoretischen Ausrichtung: Inmitten der Krise des Seins nach den Möglichkeiten des Menschen zu fragen, und im Systemumbruch die Bestimmung des Menschen neu zu bedenken.

Ausgehend von der Lehre der zwei Prinzipien lässt sich auch der Mensch aus verschiedenen Hinsichten als doppelseitig erkennen. Der Mensch ist ein sterbliches, endliches Wesen, doch seine Persönlichkeit kann den Tod übersteigen und sich in die Ewigkeit ausdehnen. Außerdem trägt er sowohl das Vermögen zum Bösen in sich als auch eine Offenheit für die Offenbarung Gottes in ihm selbst. Als ein geistiges, zur Selbstbestimmung fähiges, organisches Wesen ist der Mensch zwar in der Natur verwurzelt, gehört aber letztlich zu dem Geist. Er entstammt dem Verstandlosen und Bewusstlosen, kann aber zum Verstand und Bewusstsein erhoben werden. Der Mensch steht ständig in diesen Spannungsverhältnissen und vor allem: Er ist sich dieser Spannungen bewusst und erkennt seine Freiheit, zwischen ihnen wählen zu können.

Mit dieser doppelten Struktur zeigt sich, dass das Wesen des einzelnen Menschen sich nicht einfach auf bestimmte Elemente reduzieren lässt. Gerade die Doppelseitigkeit seines Daseins und das Bewusstsein dessen verweisen darauf, dass der einzelne Mensch sein eigenes Wesen selbst bestimmen soll, auch wenn diese Selbstbestimmung nicht im existentialistischen Sinne verstanden werden soll, sondern vielmehr eine Entscheidung zwischen Sittlichkeit und Unsittlichkeit ist.

Neben dem Menschen als Individuum steht auch die Menschheit selbst in einer dynamischen Struktur zwischen Natur und Gott. Der Mensch ist weder bloß Natur (Leib) noch bloß Geist, sondern die dynamische Einheit beider. Der Mensch soll seinen Geist in der Natur und seinen Verstand im Verstandlosen verwirklichen. Innerhalb dieses Zusammenhangs manifestiert sich die geistige Welt des Menschen in Religion, Kunst, Kirche, Staat und Philosophie. Schelling erkennt im Jahr 1810 sogar die Unsterblichkeit der Personalität an und begreift die Geisterwelt als eine Fortsetzung des menschlichen Geistes. Und eben diese ewige

Geisterwelt sehnt sich nach der Natur als ihrem eigenen Leib, um wieder zu einem realen, lebendigen Menschen zu werden. Der Mensch ist somit das notwendige Medium, durch das der Geist, insbesondere der höchste Geist, sich selbst verwirklicht.

Die Menschheit als Gattung hat aber im Laufe ihrer Geschichte bereits bezeugt, dass Tod, Endlichkeit und das Böse nicht nur abstrakte Begriffe, sondern unleugbare Realitäten sind. Doch gerade die Anerkennung dieser Realitäten in der Menschheit eröffnet den Weg, die Sittlichkeit und den Sinn des Lebens neu zu begründen.

Das Wesen des Menschen bestimmt sich in jedem Individuum durch Selbstentscheidung. Doch der Sinn seiner Existenz lässt sich nicht allein im Leben des Einzelnen erfassen, sondern muss sich in der Geschichte der Menschheit als Ganzer verwirklichen. Der Zweck der Menschheit besteht darin, im Tod das Ewige zu verwirklichen, in der Verletzlichkeit die Sittlichkeit neu zu begründen und ein organisches Ganzes zu werden, in dem Geist und Natur, Ewigkeit und Zeit, Freiheit und Notwendigkeit zur Einheit kommen, von der endlichen zur absoluten Person.

Literaturverzeichnis

1. Schelling

Sämtliche Werke:

Schelling wird, wenn nicht anders angegeben, in der üblichen Weise (Band- und Seitenangabe) nach der ersten Werkausgabe zitiert: *Sämmtliche Werke*. Hg. v. K.F.A. Schelling, Bde. I-XIV (urspr. in zwei Abteilungen erschienen: I. Abt., Bd. 1-10 und II. Abt, Bd. 1-4), Stuttgart: 1856-1861.

Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen (I, 1, 149-244)

Neue Deduktion des Naturrechts (I, 1, 245-280)

Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (I, 1, S. 281-342)

Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft (I, 2, S. 1-344)

Die Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder über den Begriff der speculative Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft (I, 3, S. 269-326)

System des transscendentalen Idealismus (I, 3, S. 327-364)

Darstellung meines Systems der Philosophie (I, 4, S. 105-212)

Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie (I, 4, S. 333-510)

Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge, Ein Gespräch (I, 4, 213-332)

Philosophie und Religion (I, 4 , S. 11-70)

System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (I, 4, S.133-576)

Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie (I, 7, 140-189)

Aphorismen über die Naturphilosophie (I, 7, 198-244)

Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände
(I, 7, S. 331-426)

Stuttgarter Privatvorlesungen (I, 7, S. 417-484)

Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen (I, 10, S. 1-200)

Anthropologisches Schema (I, 10, S. 287-294)

Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie (II, 1, 1-573)

Einleitung in die Philosophie der Offenbarung der Begründung der positiven Philosophie (II, 3, 3-530)

Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie (II, 4, 337-357)

Andere Editionen:

Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt, mit einer Einleitung und Anmerkungen, herausgegeben von Vicki Müller-Lüneschloss mit Hamburg: 2025.

Fortdauer nach dem Tode: Hybride Nachlass-Edition“ zur Verfügung:
<https://schelling.badw.de/text/7501/> , 2025.

Nachschrift Eberhard Friedrich von Georgii, in: F. W. J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, mit einer Einleitung und Anmerkungen, kritisch herausgegeben von Vicki

Müller-Lüneschloss, Hamburg: 2016, S. 69-134.

„*Timaues*.“ (1794), herausgegeben von Hartmut Buchner, mit einem Beitrag von Hermann Krings: *Genesis und Materie – Zur Bedeutung der „Timaues“ – Handschrift für Schellings Naturphilosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: 1994.

Urfassung der Philosophie der Offenbarung. Teilband 1, herausgegeben von Walter E. Ehrhardt, Hamburg: 1992.

Einleitung in die Philosophie, herausgegeben von Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1989.

System der Weltalter: Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Einleitung in die Philosophie, herausgegeben von Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1989.

Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21, herausgegeben und kommentiert von Horst Fuhrmans, Bonn: 1969.

2. Sonstige Literatur

Asmuth, Christoph: *Philosophie und Religion und der Platonismus*, in: Denker. A. und Zaborowski, H. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München: 2008, S. 98-107.

_____, *Das Begreifen des Unbegreiflichen, Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1999.

Barbarić, Damir: „*Die große Dissonanz, mit der alles anfängt“ Zur Philosophie Schellings*, Würzburg: 2021.

Baumgartner, Hans Michael: *Zur Einleitung: Übersicht, Aufbau und Problemanzeigen (336-350)*, in: Höffe, Otfried; Pieper, Annemarie (Hrsg.): *F.W.J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: 1995, S. 35-53.

_____, *Die Bestimmung des Absoluten, Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 34, H. 3, 1980, S. 321-342.

Baumgartner, Hans Michael; Korten, Harald: *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, München*: 1996.

Beierwaltes, Werner: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main: 2004.

Bracken, Joseph A.: *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, München: 1972.

Brandt, Reinhard: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg: 2007.

Brown, R. F.: *Is Much of Schelling's Freiheitsschrift (1809) already present in his Philosophie und Religion (1804)?* in: Baumgartner H. M. und Jacobs W. G. (Hrsg.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift, Legende und Wirklichkeit*, Stuttgart-Bac Cannstatt: frommann-holzboog, 1996, S. 110–131.

Buchheim, Thomas und Hermanni, Friedrich: *Einleitung*, in: „*Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde“*, *Schellings Philosophie der Personalität*, herausgegeben von Thomas Buchheim und Friedrich Hermanni, Berlin: 2014, S. 7-8.

Buchheim, Thomas: Anmerkungen, in: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Hamburg: 2011, Anmerkung 130.

Cürsgen, Dirk: *Letztbegründung und Geschichte, Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, Berlin: 2017.

Danz, Christian: *Individualität, Religion, Mystik: Zur Transformation der Mystik in Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*: in: Quero-Sánchez, Andrés (Hg.), *Mystik und Idealismus: Eine Lichtung des deutschen Waldes*, Leiden/Boston: 2020, S. 436-477.

Decher, Freidhelm/Hennigfeld, Jochem (Hg.): *Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert*, Würzburg: 1992, S. 11-21.

Denker, Alfred: *Der exzentrische Gott, Schellings Münchener Philosophie*, in: *System-Freiheit-Geschichte, Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes*, herausgegeben von Holger Zaborowski, Alfred Denker, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2004, S. 1-36.

Dews, Peter: *Schelling's Late Philosophy in Confrontation with Hegel*, Oxford University Press, 2022.

Drews, Arthur: *Vorwort und Einleitung zur Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus*, Leipzig: 1902, S. III-XVI.

Egloff, Lisa: *Das Böse als Vollzug menschlicher Freiheit, Die Neuausrichtung idealistischer Systemphilosophie in Schellings Freiheitsschrift*, Berlin/Boston: 2016.

Ehrhardt, Walter E.: *Nur ein Schelling*, in: Eidam, Heinz; Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hrsg.): *Schellings Denken der Freiheit*, Kassel: 2010, S. 253-264.

_____, *Einleitende Bemerkungen über Philosophie und Religion im Kontext von Schellings Werk*, in: Denker, A. und Zaborowski, H. (Hrsg.): *F. W. J. Schelling, Philosophie und Religion*, Freiburg/München: 2008, S. 61–75.

_____, *Schellings Leonbergensis und Maximilian II, von Bayern Lerhstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1989.

Ffytc, Matt: *The foundation of the unconscious: Schelling, Freud and the Birth of the Modern*

Psyche, Cambridge University Press, 2012.

Fichte, J. G.: *Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke: Band III. Abteilung 2. A. Zur Rechts- und Sittenlehre. Band 1*, Adamant Media Corporation: 2006.

_____, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band, I, 9: Werk 1806-1807*, Herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995.

Frank, Manfred: Vorbemerkung zu F. W. J. Schelling, ausgewählte Schriften, Stuttgart: 1985.

Franz, Michael: Tübinger Platonismus, *Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Marburg: 2012.

Friedrich, Hans-Joachim *Der Urgrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2009.

Frigo, Gian Franco: *Natur in den Stuttgarter Privatvorlesungen*, in Hühn, Lore; Schwab, Phillip (Hrsg.): *System, Natur und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, S. 183-200.

Fuchs, Thomas: *Verteidigung des Menschen, Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Frankfurt am Main: 2020.

Fuhrmans, Horst: *Dokumente zur Schellingforschung*, in: Kant-Studien, Jan. 1, 1955, Bd. 47, S. 182-191.

_____, *Schellings Philosophie der Weltalter, Schellings Philosophie in den Jahren (1806-1821) zum Problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf: 1954.

_____, *Schellings letzte Philosophie, die negative und positive Philosophie im Einsatz des späten Idealismus*, Berlin: 1940.

Gabriel, Markus: *Das Ich ist nicht Gehirn*, Berlin: 2023.

_____, *Der Mensch im Mythos, Untersuchung über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*, Berlin, New York: 2006.

_____, *Schellings Antwort auf die Grundfrage der Metaphysik in der Urfassung der Philosophie*

der Offenbarung, in: Schubbe, D./Lemanski, J./Hauswald, R. (Hg.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, , Hamburg: 2013, S. 159-187.

Gardner, Sebastian: *Satre, Schelling and onto-theology*, in: *Religious Studies* 42, 2006, pp. 247-271.

Greek Word Study Tool, Daimōn,

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=daimwn&la=greek#lexicon>, 2025.

Gulyga, Arsenij: *Schelling: Leben und Werk*, aus dem Russischen übertragen von Elke Kirsten, Stuttgart: 1989.

Habermas, Jürgen: *Dialektischer Idealismus: Im Übergang zum Materialismus, Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in: *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main: 1971, S. 170–225.

_____, *Das Absolute und die Geschichte von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn: 1954.

Halfwassen, Jens: *Der Aufstieg zum Einen, Untersuchung zu Platon und Plotin*, Leipzig: 2006.

_____, *Das Böse in Schellings Freiheitsschrift und in der Moderne*, in: *Gewalt, Strukturen - Formen - Repräsentationen*. Hrsg. Von M. Dabag, A. Kapust und B. Waldenfels. München: 2000, S. 81-96.

_____, *Die Bestimmung des Menschen in Schellings Freiheitsschrift*, in *Aktive Gelassenheit: Freiheitsschrift für Heinrich Beck zum 70. Geburtstag*, hrg. von Eun Kim, Frankfurt am Main: 1999, S. 503-515.

Hartung, Gerald: *Philosophische Anthropologie*, Leipzig: 2020.

Hegel, G. W. F.: *Differenz des Ficheschen und Schellingschen Systems der Philosophie, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in: *Theorie Werkausgabe 2*, Frankfurt am Main: 1970, S. 9-140.

_____, *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen*, in: *Theorie Werkausgabe 2*, S. 287-433.

_____, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Theorie Werkausgabe 3*, Frankfurt am Main: 1970.

_____, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Theorie Werkausgabe 7, Frankfurt am Main: 1970.

_____, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes Mit den mündlichen Zusätzen*, in :Theorei Werkausgabe 10, Frankfurt am Main: 1970.

Hennigfeld, Jochem: *Der Mensch im Absoluten System, Anthropologische Ansätze in der Philosophie Schellings*, in: J. Jantzen/ P. L. Oesterreich (Hrsg.), *Schellings philosophische Anthropologie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2022, S. 1-22.

_____, *F. W. J. Schellings „Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“*, Darmstadt: 2001.

Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main: 1967.

Herder, J. G.: *Werke/I, Frühe Schriften : 1764-1772*, Frankfurt am Main: 1985, S. 715-721.

Horn, Friedmann: *F. W. J. Schellings Lehre von den letzten Dingen*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1954, Vgl. 6, No. 3 (1954), S. 248-265.

Hühn, Lore und Schwab, Philip, *Systemabbreviatur oder System im Umbruch? Zur Einleitung in Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, in: *System, Natur und Anthropologie, Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, Lore Hühn und Philip Schwab (Hg.), Freiburg/München: 2014, S. 1-12.

Hutter, Axel: *Das geschichtliche Wesen der Personalität*, in: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde“, *Schellings Philosophie der Personalität*, herausgegeben von Thomas Buchheim und Friedrich Hermanni, Berlin: 2014, S. 73-90.

_____, *Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit, Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard*, in: *Kierkegaards und Schelling, Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, herausgegeben von Jochem Hennigfeld und Jon Stewart, Berlin, New York: 2003, S. 117-132.

_____, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main: 1996.

Iber, Christian: *Prinzipien von Personalität in Schellings „Freiheitsschrift“*, in: *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunklen Grunde“, Schellings Philosophie der Personalität*,

herausgegeben von Thomas Buchheim und Friedrich Hermanni, Berlin: 2014, S. 119-136.

_____, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip: Grundzüge der philosophischen Entwicklung Schellings mit einem Ausblick auf die nachidealistischen Philosophiekonzeptionen Heideggers und Adornos*, Berlin, Boston: De Gruyter, 1994.

Irlenborn, Bernd: „*Das Gute ist das Böse*“, *Die Depotenzierung des Bösen in Schellings Freiheitsschrift vor dem Hintergrund der abendländischen Privationslehre*, in: Archiv für Begriffsgeschichte, 2000 Vol. 42, S. 155-178.

Jacobi, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske, bearbeitet von Marion Lauschke, Hamburg: 2000, S. 327-338.

Janke, Wolfgang, *Leben und Tod in Fichtes „Lebenslehre“*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 1966, Vol. 74(1), S.78-98.

Jung, Christian: *Neue Literatur zu Schellings „Stuttgarter Privatvorlesungen“*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 2017, Bd. 71, H. 3, S. 433-444.

Jürgensen, Sven: *Schellings logisches Prinzip: Der Unterschied in der Identität*, in: Asmuth, Christoph, Denker, Alfred, Vater, Michael (Hg.): *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel*, Amsterdam: 2000, S. 113-143.

Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, herausgegeben von Bettina Stangneth, Hamburg: 2017.

_____, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, mit einer Einleitung herausgegeben von Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg: 2016.

_____, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, herausgegeben von Reinhard Brandt, Hamburg: 2003.

_____, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth, Hamburg: 2003.

Kasper, Walter: *Das Absolute in der Geschichte, Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Freiburg im Breisgau: 2010.

Knatz, Lothar: *Der Grund der Freiheit*, in: Baumgartner, Hans Michael; Jacobs, Wilhelm G. (Hrsg.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift Legende und Wirklichkeit, Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, Paris: 1945, S. 288-298.

Köhler, Dietmar: *Freiheit und System im Spannungsfeld von Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitsschrift*, München: 2006.

Lawrence, Joseph P., *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs*, Würzburg: 1989.

Macgrath, S. J.: *The Dark Grund of Spirit, Schelling and the Unconscious*, in: Routledge, London and New York: 2012.

Marquardo, Odo: *Grund und Existenz in Gott*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *F. W. J. Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin: 1995, S. 55-60.

_____, *Anthropologie*, in: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1. Basel: 1971, S. 361-385.

_____, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie“ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in: *Collegium Philosophicum, Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel/Stuttgart: 1965, S. 209-239.

Michael Bastian: *Leben als Leben, Johann Gottlieb Fichtes späte Wissenschaftslehre*, Würzburg: 2019.

Mohr, Georg: *Der Begriff der Person bei Kant*, in: Sturma, Dieter (Hrsg.): *Person, Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn: 2001, S. 103-142.

Müller-Lüneschloß, Vicki: *Einleitung zu Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*, Hamburg: 2025, S. VII-LXI.

_____, *Über das Verhältnis von der Natur und Geisterwelt Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen, Eine Studie zu F. W. J. Schellings »Stuttgarter Privatvorlesungen« (1810) nebst des Briefwechsels Wangenheim – Niederer – Schelling der Jahre 1809/1810*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2012.

Müller, Oliver: Anamnese des Bösen, *Zu Schellings Anthropologie in der Freiheitsschrift und in den Stuttgarter Privatvorlesungen*, in Hühn, Lore; Schwab, Phillip (Hrsg.): *System, Natur*

und Anthropologie. Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen, S. 257-277.

Oesterreich, Peter L.: *Die Freiheit, Der Irrtum, der Tod und die Geisterwelt: Schellings anthropologischer Übergang in die Metaphysik*, in: *Schellings philosophische Anthropologie*, Jörg Jantzen/Peter L. Oesterreich (Hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 23–50.

Pannenberg, Wolfgang: *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen: 1995.

Peetz, Siegbert: *Die Freiheit im Wissen: Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt am Main: 1995.

Plessner, Helmuth: *Die Stufen des Organischen und der Mensch, Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin und Leipzig: 1928.

Rang, Bernhard: *Identität und Indifferenz: Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Frankfurt am Main: 2000.

Reutlinger, Christoph: *Natürlicher Tod und Ethik, Erkundungen im Anschluss an Jankélévitch, Kierkegaard und Scheler*, Göttingen: 2014.

Said, Edward W.: *On Late Style: Music and Literature Against the Grain*, Knopf Doubleday Publishing Group: 2017.

Sandkaulen, Birgit: „*Die Seele ist der existierende Begriff*“, *Herausforderungen philosophischer Anthropologie*, in: Hegel-Studien, Vol. 45 (2010), S. 35-50.

_____, *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, Hamburg: 2019.

Scheerlinck, Ryan: *Gedanken über die Religion, Der „stille Krieg“ zwischen Schelling und Schleiermacher (1799–1807)*, Leipzig: 2020.

Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, mit einer Einleitung und Anmerkungen, herausgegeben von Wolfhart Henckmann, Hamburg: 2018.

_____, *Tod und Fortleben*, in: Witter, Héctor (hrsg.), *Der Tod, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Leipzig: 2014. S. 164-181.

Schlegel, Friedrich: *Über die Sprache und Weisheit der Inder*, in: *Studien zur Philosophie und Theologie*, eingeleitet und herausgegeben von Ernst Behler und Ursula Struc-Oppenberg, kritische Ausgabe, Bd. VIII, München: 1975, S. 105-433.

_____, *Transcendentalphilosophie*, in: *Schriften aus dem Nachlaß: Philosophische Vorlesungen (1800-1807)*; Teil 1, eingeleitet und herausgegeben von Ernst Behler und Ursula Struc-Oppenberg, kritische Ausgabe, Bd. VIII, München: 1975, S. 1-106.

Schmidt, Alexander: *Schellings Zeittheorie – das verborgene System hinter der Weltalterphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2024.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, Freiburg/München: 2015.

_____, „Von der wirklichen, von der seyenden Natur“, *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1996, Schellingiana Bd. 8.

Schubbe, D./Lemanski, J./Hauswald, R. (Hg.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg: 2013.

Schülein, Johannes-Georg: „Der Geist ist nicht das Höchste‘, *Schellings Psychologie in den Stuttgarter Privatvorlesungen von 1810*, in: Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus, Herausgegeben Diana Emundts und Sally Sedgwick, Berlin/Boston: 2017, S. 2017-24–.

Schulte, Christoph: *Zimzum, Gott und Weltsprung*, Berlin: 2014.

_____, *Zimzum bei Schelling*, in: *Kabbala und Romantik*, herausgegeben von Eveline Goodman-Thau, Gerd Mattenkrott und Christoph Schulte, Tübingen: 1994.

Schulz, Walter: *Pilosophie in der veränderten Welt*, Frankfurt am Main: 1972.

_____, *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart: 1955.

Schulze, Wilhelm August: *Der Einfluß Boehmes und Oetingers auf Schelling*, in: Leube, Martin (Hrsg.), *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte*, 56-58, Stuttgart: 1956, S. 171-180.

_____, *Schelling und die Kabbala*, in: *Judaica: Beiträge zum Verstehen des Judentums*, Band 13

(1957), S. 210–232.

Schwab, Philipp: „Uebergang von Identität zu Differenz“, *Die Bestimmung des Systemprinzips in den Stuttgarter Privatvorlesungen vor dem Hintergrund von Schellings Denkentwicklung seit 1801*, in: Hühn, Lore; Schwab, Phillip (Hrsg.): *System, Natur und Anthropologie Zum 200. Jubiläum von Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen*, S. 35-70.

Schwaetzer, Harald: *Schellings Freiheitsschrift und Baaders Beiträge zur dynamischen Philosophie*, in: Quero-Sánchez, Andrés (Hg.), *Mystik und Idealismus: Eine Lichtung des deutschen Waldes*, Leiden/Boston: 2020, S. 417-435.

Siemek, Marek J.: *Transzendenz und Immanenz in Schellings ontologischem Freiheitsbegriff*, in: Baumgartner, Hans Michael; Jacobs, Wilhelm G. (Hrsg.): *Schellings Weg zur Freiheitsschrift, Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 1996, S. 40-50.

Sommer, Konstanze: *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik, Heidegger, Schelling und Jacobi*, Hamburg: 2015, S. 133-135.

Spadling, Johann Joachim: *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, Berlin: 1749.

Spinoza, Baruch de: *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg: 2015.

Steinkamp, Fiona: General introduction to *Clara or, on nature's connection to the spirit world*, F.W.J. Schelling, translated, with an introduction, by Fiona Steinkamp, State University of New York Press, 2002, PP. vii-xl.

Sturma, Dieter: Person und Philosophie der Person, in: Sturma, Dieter (Hrsg.): *Person, Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn: 2001, S. 11-22.

Tautz, Johannes: *Schellings philosophischen Anthropologie*, Würzburg: 1941.

Theunissen, Michael: *Schellings Anthropologischer Ansatz*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 47 (1), 1965, S. 174-189.

Thomas, Mark J.: *Freedom and Ground, A Study of Schelling's Treatise on Freedom*, University of New York Press: 2023, pp. 132-144.

Tilliette, Xavier: *Schelling: Biographie*, aus dem Französischen übersetzt, Stuttgart: 2004.

Tilliette, Xavier, Eglof, Lisa (Hrsg.): *Untersuchungen über Die Intellektuelle Anschauung Von Kant Bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2015.

Stojkovski, Velimir: *Schellings Political Thought, Nature, Freedom, and Recognition*, Bloomsbury Press: 2022.

Wetz, F. J.: *Friedrich W. J. Schelling: zur Einführung*, Hamburg: 1996.

Wulf, Sören: *Pantheismus und Pantheismuskritik in Schellings Freiheitsschrift*, in: SATS 13 (2012), S. 128-146.

Zaborowski, Holger: *Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes: Das „System der Freiheit“ und die unaufhebbare Ambivalenz der Philosophie Schellings*, in: Zaborowski, Holger; Denker, Alfred (Hrsg.): *System-Freiheit-Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes*, Stuttgart-Bad Cannstatt: 2004, S. 37-78.

Ziche, Paul: *Das System als Medium, Mediales Aufweisen und deduktives Ableiten bei Schelling*, in: *System der Vernunft: Kant und der deutsche Idealismus*, Hrsg. von Danz, C. und Stolzenberg, J., Hamburg: 2011, S. 147–168.